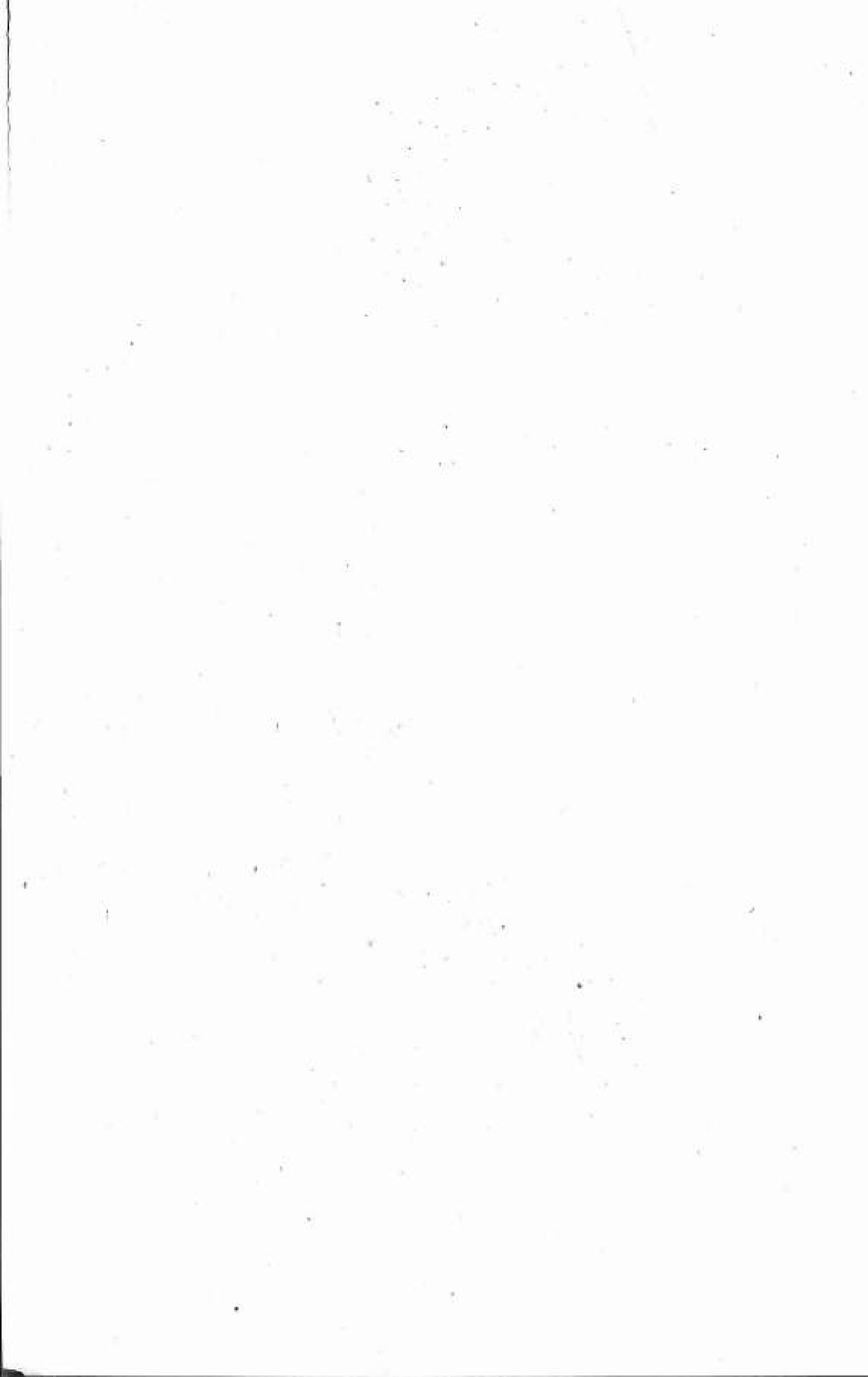
Símbolos de transformación

Carl Gustav

Jung

Obra Completa
Volumen 5

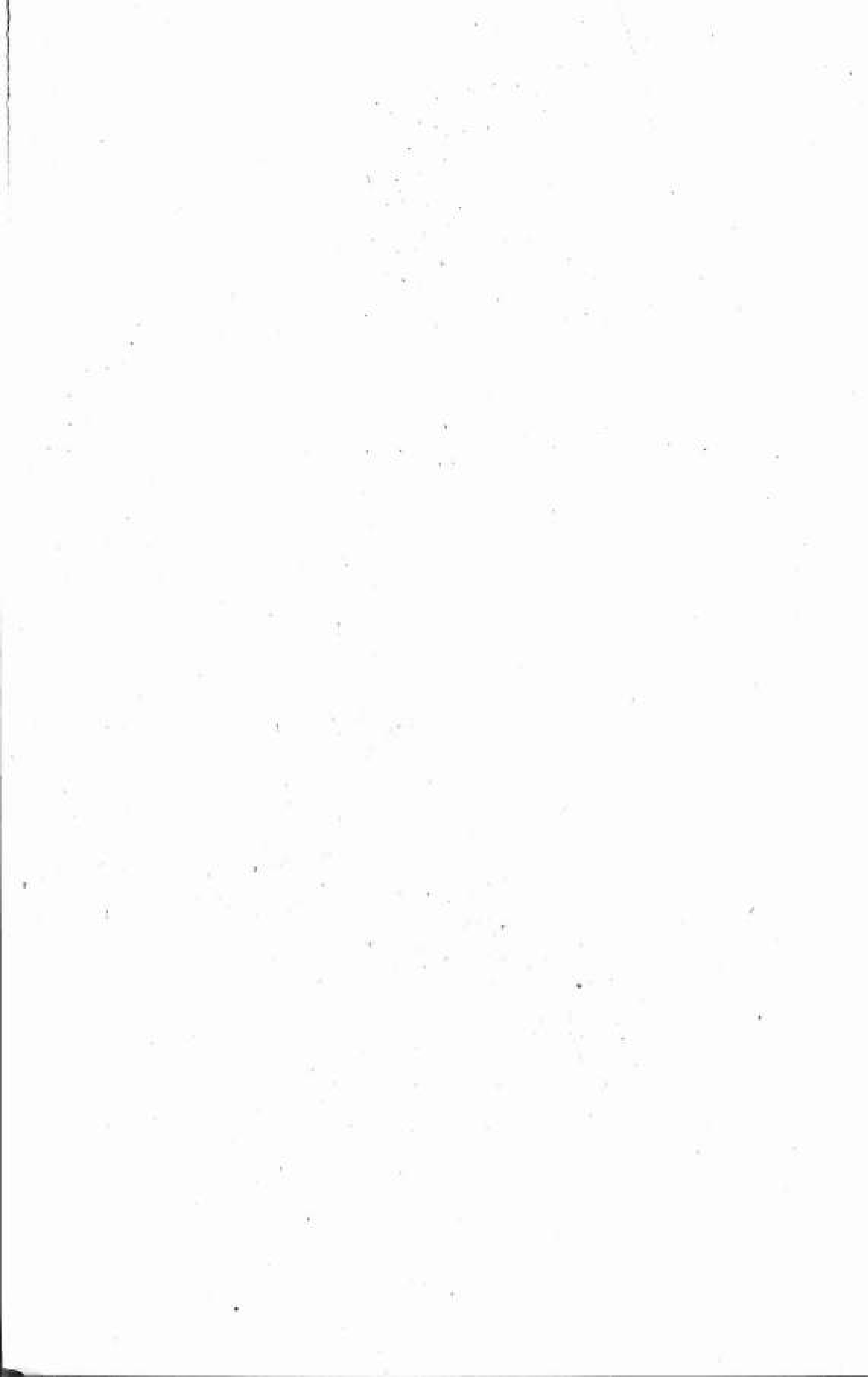
editorial trotta



C. G. Jung

Obra Completa

Volumen 5



Símbolos de transformación

Análisis del preludio a una esquizofrenia

C. G. Jung

Traducción de Rafael Fernández de Maruri

EDITORIAL TROTTA

La edición de esta obra se ha realizado con la ayuda de Pro Helvetia,
Fundación suiza para la cultura, y de Stiftung der Werke von C.G. Jung

Carl Gustav Jung
Obra Completa

título original: Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie

Ferraz, 55. 28008 Madrid
teléfono: 91 5430361
fax: 91 5431488
e-mail: editorial@trotta.es
http//: www.trotta.es

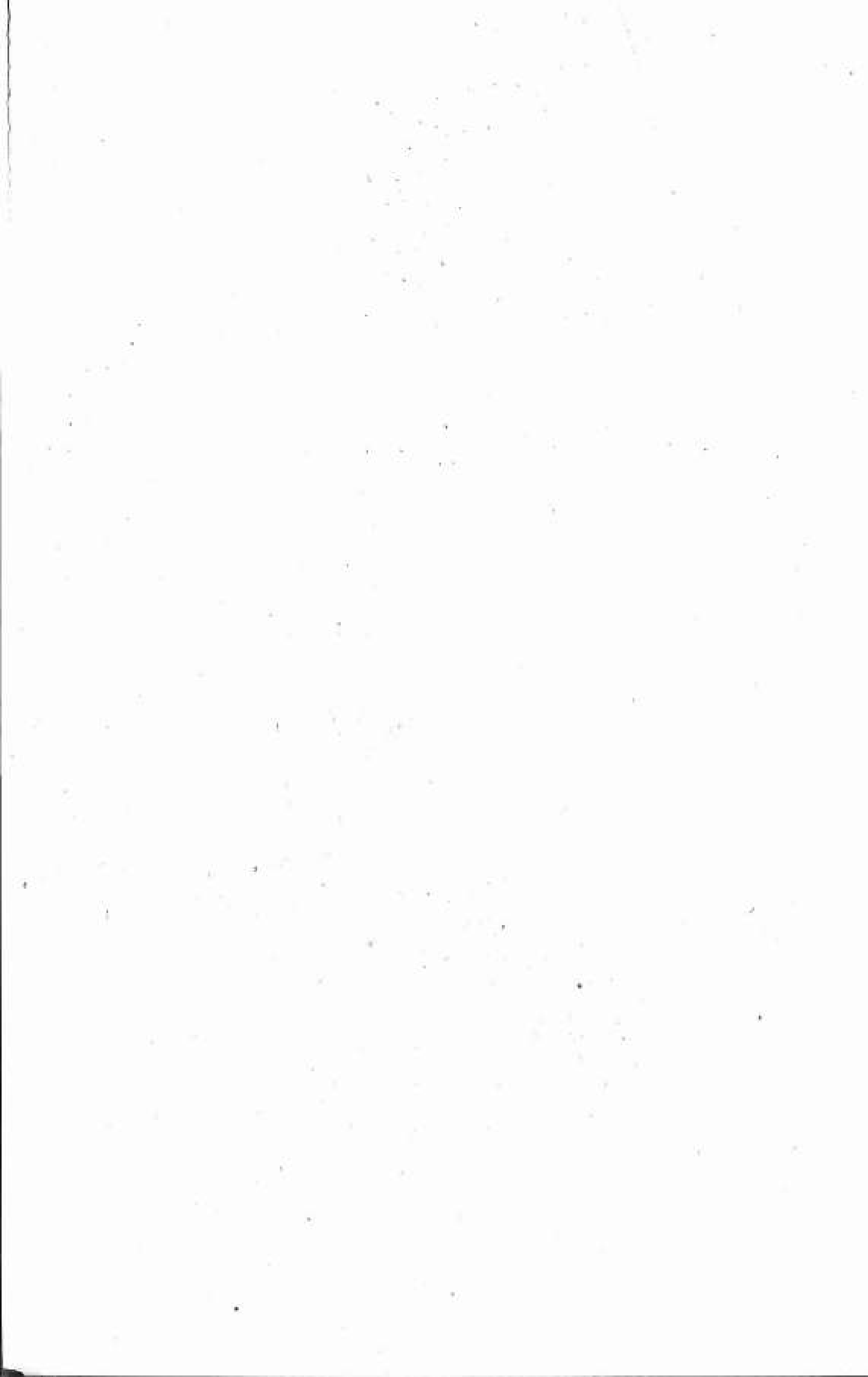
diseño de colección
Gallego & Pérez-Enciso

isbn: 978-84-8164-298-8 (obra completa, edición en rústica)
isbn: 978-84-9879-335-2 (volumen 5, edición en rústica)
depósito legal: M-27.257/2012

isbn: 978-84-8164-344-2 (obra completa, edición en tela)
isbn: 978-84-9879-336-9 (volumen 5, edición en tela)
depósito legal: M-27.258/2012

impresión
Gráficas Varona, S.A.

CONTENIDO



PRÓLOGO DE LOS EDITORES

Supone para nosotros una alegría presentar el volumen V de las Obras Completa de C. G. Jung. Como indica su título, por todos conocido, alberga en exclusiva la versión completa y definitiva de una de las obras más revolucionarias y centrales de su autor.

Los tres prólogos de Jung a sus anteriores ediciones permitirán que el lector se haga una idea de la génesis de esta obra, que se prolongó durante aproximadamente cuarenta años. Un breve resumen de carácter más bien técnico agregará algunos datos de interés a la «biografía» de este escrito.

En 1911 se publicaba la Primera Parte de este estudio (comprendiendo el capítulo V: «La canción de la polilla») en forma de artículo y sin ilustraciones, con el título de «Transformaciones y símbolos de la libido. Contribuciones a la historia de la evolución del pensamiento», en el volumen III del *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* editado por Eugen Bleuler y Sigmund Freud.

En 1912 se publicó la Segunda Parte en el volumen IV del *Jahrbuch*, incluyendo nueve ilustraciones. Ese mismo año publicaba la editorial Franz Deuticke, Leipzig y Viena, una «edición separada» en forma de libro, comprendiendo 413 páginas de texto y nueve páginas (inéditas) de índices.

Esta obra, que «por razones técnicas no incluía modificaciones», aunque acompañada por el prólogo de «noviembre de 1924», fue publicada en 1925 por segunda vez, y a continuación reeditada en 1938.

En 1952, el editor principal de Jung, Rascher de Zúrich, publicaba la nueva versión, en lo esencial terminada en 1950, con el

título de *Símbolos de transformación. Análisis del preludio a una esquizofrenia*, que como «cuarta edición revisada» constaba de 769 páginas —incluyendo 300 ilustraciones— y 50 páginas de índices. La selección y recopilación de las fotografías la confió el autor a su cualificada colaboradora, la doctora Jolande Jacobi, el año de cuyo fallecimiento se publica ahora este volumen V. De común acuerdo con la edición inglesa y a instancias de la editorial Walter, interesada en mantener el precio de venta al público de una obra tan voluminosa dentro de unos límites tolerables, hemos decidido reducir en lo posible el número de ilustraciones del original.

Como en los demás volúmenes anteriormente publicados, hemos revisado una vez más a conciencia todas las citas, incluyendo notas y traduciendo los pasajes del texto que no habían sido traducidos hasta ahora[*]. En los casos en que ha podido utilizarse una traducción ya existente, se ha indicado ésta en la nota, incluyéndosela también en la bibliografía. En el Anexo figura la traducción completa de la versión francesa de Théodore Flournoy, publicada en 1906, de las fantasías y comentarios de *Miss* Miller de la que proceden las citas que figuran desperdigadas en el texto de Jung.

Ha sido estimulante comparar párrafo a párrafo el texto original de 1911-1912 con la edición definitiva de la obra de 1952. Como ofrecer un comentario detallado de los resultados desbordaría el marco de un prólogo de las características del presente, nos limitaremos a unas sucintas indicaciones.

La actual versión es en conjunto un poco más larga. Se han agregado numerosos párrafos nuevos, aunque por otro lado se han eliminado también varias páginas enteras. Prácticamente no hay un solo párrafo en el que no se hayan observado modificaciones, añadidos o supresiones.

Estilísticamente el texto definitivo es más sencillo y denso. El paso de los años se ha saldado con una mayor distancia intelectual con respecto al contenido. Las principales ideas han madurado, con frecuencia renunciándose —lo que en algunos casos tal vez sea de lamentar— a la exposición de algunas argumentaciones y a determinadas aclaraciones, ejemplos y comparaciones. A trechos el texto definitivo transmite la impresión de ser menos abstracto y difícil.

* En la presente edición española, la traducción de los textos en idiomas diferentes del alemán se ofrece en el cuerpo de texto, mientras que las citas originales se recogen en los Apéndices. Sólo en contadas ocasiones —y entonces se indica en nota— se ha recurrido a traducciones ya existentes; las demás traducciones son de R. Fernández de Maruri, siempre a partir del original. El texto de Flournoy, al que a continuación se hace referencia, ha sido traducido directamente del francés [*N. del E. español*].

El lenguaje técnico del psicoanálisis y de la psiquiatría de la época ha desaparecido en su mayor parte. El tema ha sido encuadrado dentro de un marco más amplio. Con el paso de los años, el autor se ha vuelto más personal a la hora de expresarse, y también más reservado en sus apreciaciones y menos polémico. También se ha decidido a emplear sus propias acuñaciones, entretanto aquilatadas por su uso (como arquetipo, ánimus, ánima, sombra, sí-mismo, etc.), aclarándolas mediante la materia expuesta y viceversa.

Formalmente, el lector continúa asistiendo a una sustitución de la captación concreta del material por su captación simbólica, que era lo que en relación con la comprensión del concepto de libido (en el sentido de energía psíquica dirigida en lugar de sexualidad) había llevado a cabo y fomentado Jung en esta obra. Así, en lugar de «deseo incestuoso» se habla de «regresión de la libido», y en lugar de «madre» (personal) se habla en mayor medida de «lo inconsciente». En la misma medida, se aprecia una actitud decididamente más crítica frente a la teoría psicoanalítica ortodoxa de la libido, y una mayor libertad e independencia. El autor selecciona con mayor rigor las amplificaciones y se muestra más resuelto en sus correlaciones. Lo que antes habían sido «sospechas» se sustituye ahora con declaraciones positivas y pruebas documentales.

No en último lugar, la modificación del título y del subtítulo son la expresión evidente de un cambio de perspectiva y objetivos.

Para terminar, quisiéramos expresar nuestra sincera gratitud a la editorial por su total colaboración, y a la señora Elisabeth Imboden-Stahel y la señora Lotte Boesch-Hanhart por el concienzudo trabajo realizado por ambas en la elaboración de los magníficos índices onomástico y temático.

Verano de 1973

LOS EDITORES

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN

Llevaba ya mucho tiempo siendo consciente de lo perentorio de realizar una revisión de esta obra, que escribí hace treinta y siete años, pero mis obligaciones profesionales y mis actividades científicas no me habían concedido hasta ahora la tranquilidad necesaria

para poder acometer como es debido una tarea tan desagradable como dificultosa. El paso de los años y la enfermedad me eximieron por fin de mis deberes profesionales, concediéndome el tiempo necesario para reexaminar mis pecados de juventud. Este libro nunca me había hecho feliz, ni estaba tampoco contento con él: puede decirse que lo escribí a mi pesar, y además en mitad del tráfago y de las urgencias de la praxis médica, sin contar con el tiempo ni los medios pertinentes. Tuve que reunir el material a toda prisa, sacándolo del primer lugar en que lo encontraba. No me fue posible dejar que mis ideas madurasen, y todo se precipitaba sobre mí como una avalancha a la que no era posible resistirse. La premura que se ocultaba detrás de todo ello sólo se me hizo evidente después: era la explosión de todos esos contenidos anímicos que no habían podido encontrar un sitio en la agobiante estrechez de la psicología y la cosmovisión freudianas. Nada más lejos de mí que pretender minimizar de alguna manera los extraordinarios méritos reunidos por Freud en la investigación de la psique individual. Pero el marco conceptual en que Freud encuadraba el fenómeno del alma me parecía insoportablemente estrecho. Con estas palabras en modo alguno me refiero a su teoría de las neurosis, por ejemplo, que puede ser todo lo estrecha que se quiera con tal de que se adapte al material



Figura 1. Expulsión de los demonios.
Grabado en cobre anónimo (siglo XVII).

empírico, ni tampoco a su teoría de los sueños, sobre la cual se puede ser en buena fe de otra opinión. Me refiero solamente al causalismo reduccionista de su enfoque global y al hecho de que dejara fuera de consideración, casi podría decirse que totalmente, la tendencia finalística tan característica de todo lo psíquico. La obra de Freud *El porvenir de una ilusión* data de fechas posteriores, pero alberga una exposición de sus ideas que se ajusta perfectamente a sus obras anteriores, ideas que se mueven dentro de los parámetros del racionalismo y del materialismo científico característicos de las postrimerías del siglo XIX.

Como era de esperar, un libro nacido en semejantes circunstancias estaba integrado por fragmentos más o menos grandes que sólo pude unir de modo insuficiente. Era un ensayo sólo en parte feliz por proporcionar en primer lugar a la psicología médica un marco más amplio en el que encuadrar la totalidad del fenómeno psíquico. Entre mis propósitos, uno de los principales estribaba en liberar a la psicología médica del carácter subjetivo y personalista por entonces dominante en ella, hasta el punto, por lo menos, de que fuera posible entender lo inconsciente como una psique objetiva y colectiva. El personalismo tanto de la visión freudiana como adleriana, que corría en paralelo con el individualismo del siglo XIX, me resultaba insatisfactorio por no ofrecer ningún sitio, a excepción de la dinámica de los instintos (que aun en Adler sigue quedándose corta), a los hechos objetivos e impersonales. Como consecuencia de ello, Freud no pudo admitir que mi ensayo tuviera ninguna justificación objetiva, y sospechó que estaba motivado por cuestiones personales.

Así que este libro se convirtió en un mojón, situado en el punto en que se bifurcaban dos caminos. Debido a su carácter imperfecto e inacabado, pasó a ser el programa de las siguientes décadas de mi vida. Apenas había puesto el punto final al manuscrito, cuando ya estaba tomando consciencia de lo que significaba vivir con un mito o en ausencia de él. El mito es eso de lo que uno de los Padres de la Iglesia decía: «Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est», es decir, que quien cree vivir sin el mito o en sus márgenes, constituye una excepción. Más aún, es incluso un desarraigado, que no mantiene una verdadera relación ni con el pasado, ni con la vida de sus antepasados (que sigue viviendo en él), ni con la actual sociedad de los hombres. No habita en una casa, como los demás, ni come ni bebe lo que ellos, sino que vive una vida desligada, imbricada en un delirio subjetivo forjado por su entendimiento, que él tiene por la verdad recién descubierta. Este juguete de su entendimiento no conmueve sus entrañas. Pero sí le provo-

ca de vez en cuando una indigestión, porque su estómago siente que ese producto intelectual es algo imposible de digerir. ¡El alma no ha nacido hoy! Cuenta ya su edad en millones de años. La consciencia individual es sólo una flor y un fruto de temporada que brotan del perenne rizoma subterráneo, y aquéllos concuerdan mejor con la verdad cuando incluyen en la cuenta la existencia del rizoma, porque el trenzado de la raíz es la madre de todas las cosas.

Tuve el presentimiento de que el mito tenía un sentido que echaría en falta viviendo fuera de él, en la niebla de las especulaciones subjetivas. Me sentí obligado a hacerme con toda la seriedad del mundo la siguiente pregunta: «¿Cuál es el mito que tú vives?». No pude responderla, y tuve que confesarme que la verdad era que ni vivía con un mito ni dentro de él, sino, antes bien, en una insegura nube de opiniones, todas igual de posibles, a las que no obstante observaba con creciente desconfianza. No sabía que vivía un mito, y si lo hubiese sabido, tampoco habría reconocido el mito que ordenaba mi vida prescindiendo de mi mente. Así que, como es natural, tuve que resolverme a conocer «mi» mito, y consideré que ésta era mi misión por antonomasia, pues —me dije—, ¿cómo podría tener adecuadamente en cuenta ante mis pacientes mi factor personal, mi ecuación personal, tan indispensable, sin embargo, para el conocimiento del otro, sin ser en realidad consciente de él? Era necesario que supiera qué mito inconsciente y preconsciente me había configurado, es decir, de qué rizoma procedía yo. Esta decisión me condujo a esas investigaciones de muchos años sobre los contenidos subjetivos producidos por los procesos inconscientes y a la elaboración de esos métodos que en parte posibilitan y en parte apoyan la exploración práctica de las manifestaciones de lo inconsciente. Aquí fui descubriendo poco a poco esas relaciones que habría necesitado conocer con anterioridad para poder ir encolando los diferentes fragmentos de mi libro. Ignoro si ahora, pasados ya treinta y siete años, he conseguido dar fin a mi tarea. Tuve que dejar fuera muchas cosas y que rellenar muchas lagunas. Descubrí que era imposible mantener el estilo de 1912, por lo que tuve que incluir muchas cosas que no había descubierto hasta varias décadas después. De todos modos, traté, pese a algunos cambios radicales, de dejar en pie todo lo posible del antiguo edificio, a fin de mantener una continuidad con las ediciones anteriores. Pese a modificaciones considerables, no puede decirse que haya resultado un libro diferente. Tal cosa era de entrada imposible, porque el conjunto no es propiamente más que un comentario hasta cierto punto pormenorizado a un análisis «práctico», relacionado con un estadio esquizofrénico prodrómico. La sintomatología de este caso constituye el hilo de Ariadna

que recorre los laberintos de los paralelos simbólicos, es decir, las amplificaciones indispensables para determinar el significado de las relaciones arquetípicas. Tan pronto como se han elaborado esos paralelos, reclaman ellos un gran espacio, siendo eso lo que explica que las exposiciones casuísticas se cuenten entre las tareas más dificultosas. Pero ésta es la naturaleza de la cosa misma: cuanto más dentro se penetra, tanto más amplio se vuelve el fundamento. No se torna en absoluto más pequeño, y en ningún caso termina en punta, como, por ejemplo, en un trauma psíquico. Una teoría como ésta presupone un conocimiento del alma traumáticamente afectada que nadie posee de antemano, y que es preciso conquistar con esfuerzo investigándose lo que lo inconsciente es realmente. Para ello se requiere un material comparativo tan amplio como el que la anatomía comparada precisa para sus investigaciones. Con un conocimiento de los contenidos conscientes subjetivos, sigue aún estándose muy lejos de saberse algo de la psique y de su verdadera vida subterránea. Como en toda ciencia, también en la psicología son necesarios conocimientos bastante extensos para poder llevar a cabo una labor de investigación. Un poco de patología y teoría de las neurosis resulta del todo insuficiente con este fin, porque ese saber médico sólo tiene conocimiento de una enfermedad, y nada sabe del alma enferma. Estos eran los defectos que yo quería subsanar con este libro, al menos hasta donde tal cosa me era posible, lo mismo entonces que en la actualidad.

Difícilmente habría podido publicar una edición revisada de no contar con una gran cantidad de apoyos. En primer lugar he de manifestar mi especial gratitud a la *Bollingen Foundation* (Nueva York) por haberme prestado la ayuda financiera para reunir el material gráfico. Por la selección y recopilación de las ilustraciones estoy en deuda con la doctora J. Jacobi, que llevó a cabo esta tarea con gran cuidado y diligencia. Quede aquí también constancia de mi gratitud al profesor Kerényi y a la doctora R. Schärf por la revisión crítica de mi manuscrito; al vicedirector doctor K. Kreuzer, por haberme cedido amablemente fotografías del archivo de la revista *Ciba*; al profesor E. Abbeg, por sus muchos informes e indicaciones; a la doctora M. L. v. Franz, por la traducción de los textos griegos y latinos; a la señora L. Hurwitz, por su esmerada elaboración de un índice nuevo; y a mi secretaria, la señorita M.-J. Schmid, por haber llevado a cabo el ingrato trabajo de corregir las pruebas de imprenta. Por último, quisiera expresarle mi gratitud a mi editor, el señor Rascher, por su disposición a serme de ayuda en todo momento.

Escribí este libro en 1911, contando treinta y seis años de edad, en un momento que constituye un punto crítico, por señalar el co-

mienzo de la segunda mitad de la vida, en la que no pocas veces tiene lugar una *metanoia*, una conversión de la sensibilidad. Por aquel entonces estaba seguro de que iba a perder mi comunidad de trabajo con Freud y mi relación de amistad con él. Tengo aquí que recordar con gratitud el apoyo práctico y moral que mi querida esposa me prestó en aquellos tiempos difíciles.

Septiembre de 1950

C. G. JUNG

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

Esta nueva edición ve la luz sin apenas modificaciones. En el texto se han introducido tan sólo unas pocas correcciones que apenas alteran el contenido del mismo.

Este libro pretende cumplir la ingrata tarea de aclarar a mis contemporáneos que la solución de los problemas del alma humana tiene las mismas nulas oportunidades de éxito tanto si con este fin se emplea el escaso equipamiento de la consulta médica como si se aplica el famoso «conocimiento del mundo de los hombres» de los profanos. La psicología no puede renunciar a las aportaciones de las ciencias del espíritu, en especial a las de la historia del espíritu humano. Podría decirse que es sobre todo la historia la que en la actualidad nos posibilita encauzar en contextos ordenados la abundancia desbordante del material empírico y conocer el significado funcional de los contenidos colectivos de lo inconsciente. La psique no es una realidad dada de una vez por todas, sino un producto de su historia evolutiva. Las causas de los conflictos neuróticos no residen, pues, en exclusiva en productos glandulares modificados ni en relaciones personales difíciles, sino también, y con el mismo derecho, en actitudes y contenidos condicionados por la historia del espíritu. Los conocimientos preliminares médico-científicos están muy lejos de ser por sí mismos suficientes para aprehender la esencia del alma. La comprensión psiquiátrica del proceso patológico en modo alguno permite su inclusión en el entorno global de la psique. Y la mera racionalización es también un instrumento insuficiente. La historia nos enseña una y otra vez que, en contra de las expectativas de la racionalidad, eso que llamamos factores irracionales desempeñan en todos los procesos de transformación anímica el papel más importante y aun el decisivo.

Parece que esta forma de ver las cosas va paulatinamente abriéndose paso, apoyada por los acontecimientos de nuestros días.

Noviembre de 1937

C. G. JUNG

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Por razones técnicas no se ha modificado el texto de este libro, que ve ahora la luz en su segunda edición. Esto no quiere decir que no considere yo oportunos algunos cambios y mejoras en una obra publicada hace ya doce años. Pero tales correcciones afectarían únicamente a los detalles y no a lo fundamental. Las opiniones e ideas expuestas en el libro sigo suscribiéndolas hoy en sus rasgos principales tal y como lo hice entonces. Pido paciencia al lector en relación con ciertos errores o inexactitudes e inseguridades en cuestiones de detalle.

Este libro ha dado lugar a muchos equívocos. Ha llegado a decirse, incluso, que en él se alberga una exposición de mi metodología terapéutica. Una metodología como la expuesta en el libro sería del todo inviable en la práctica. De lo que se trata es más bien del examen del material fantástico de una joven estadounidense a la que yo no conozco personalmente, *Miss* Frank Miller (pseudónimo). Este material fue publicado a su vez en los *Archives de Psychologie* por mi venerado y paternal amigo Théodore Flournoy, de cuyos propios labios tuve la honda satisfacción de oír que había captado a la perfección la mentalidad de la joven dama. Otra valiosísima confirmación me la hizo llegar en 1918 un colega estadounidense, que había tratado a *Miss* Miller con ocasión de un trastorno esquizofrénico declarado con posterioridad a su estancia en Europa. Esta persona me escribió que mi exposición era hasta tal punto exhaustiva que ni siquiera su relación personal con la paciente había sido capaz de enseñarle «ni una jota» más sobre su mentalidad. De estas declaraciones me veo forzado a concluir que mi reconstrucción de los procesos fantásticos semiconscientes e inconscientes estaba a todas luces en lo cierto en todos sus rasgos fundamentales. Tengo también que llamar la atención del lector sobre un equívoco que se ha producido a menudo. El amplio uso que con fines comparativos se hace de material mitológico y etimológico —motivado por lo singular de las fantasías de *Miss* Miller— puede despertar

en algunos lectores la sensación de que la finalidad de esta obra sería formular hipótesis mitológicas o etimológicas. Pero mi intención no era ésa, o de lo contrario habría acometido la tarea de analizar un mito o todo un ámbito de mitos, como por ejemplo un ciclo mítico indígena. Con este fin está claro que no habría elegido el *Hiawatha* de Longfellow, al igual que tampoco me habría servido del *Sigfrido* de Wagner para tratar, por ejemplo, el ciclo más reciente de las *Edda*. Si utilizo los materiales citados en el libro es porque forman parte de los presupuestos directos e indirectos de las fantasías de *Miss* Miller en el sentido que discuto más pormenorizadamente en el texto. Si al llevar a cabo este trabajo enfoco todo tipo de mitologemas bajo una luz que hace que su significado psicológico resalte más tangiblemente, menciono esta perspectiva como un producto secundario bienvenido, sin pretender en absoluto que constituya una teoría general de los mitos. La verdadera intención de este libro se limita a una elaboración, lo más profunda posible, de todos esos factores de la historia del espíritu que confluyen en un producto individual e involuntario de la fantasía. Al lado de las fuentes manifiestamente personales, la fantasía creadora dispone también del espíritu primitivo, olvidado y sepultado desde hace mucho tiempo, con sus imágenes específicas, que se manifiestan en las mitologías de todos los pueblos y épocas. El conjunto de estas imágenes integra *lo inconsciente colectivo*, entregado *in potentia* a cada individuo por vía de la herencia. Es el correlato psíquico de la diferenciación del cerebro humano. En este hecho se cifra la razón de que las imágenes mitológicas afloren una y otra vez de forma espontánea y coincidente entre sí no sólo en todos los rincones del planeta, sino también en todas las épocas. Han existido siempre y en todo lugar. De ahí que resulte del todo natural que podamos relacionar sin problemas con un sistema individual de fantasías incluso los mitologemas más alejados cronológica y étnicamente de él. El fundamento creador es en todas partes la misma psique humana y el mismo cerebro humano que con variaciones relativamente pequeñas opera por doquier de la misma manera.

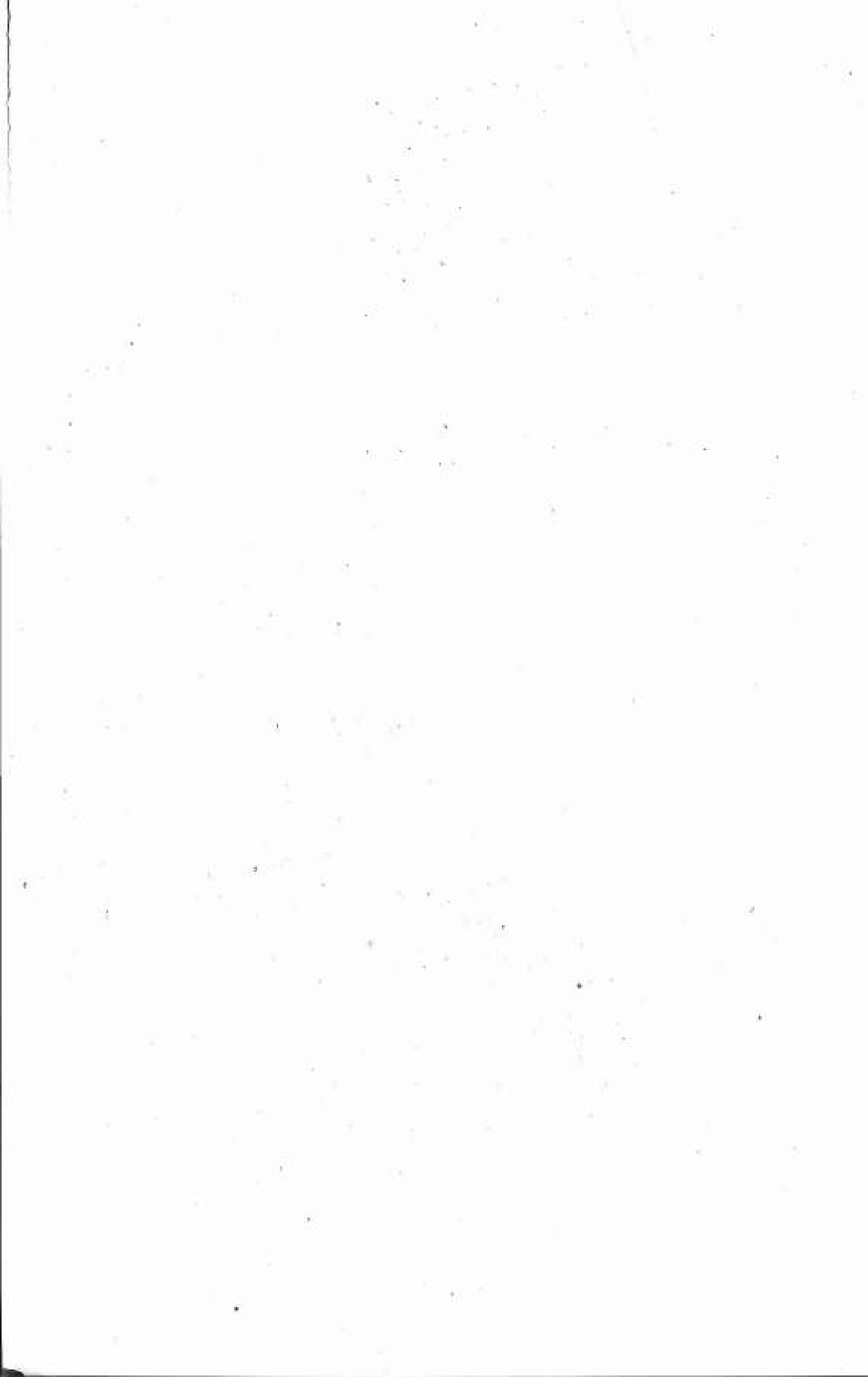
Küsnacht-Zúrich, noviembre de 1924

C. G. JUNG

PRIMERA PARTE

Por tanto, como es la teoría lo que da a los hechos su valor y significación, a menudo es ella muy útil, incluso siendo falsa en parte; pues, al examinar bajo diversas facetas hechos que nadie estudiaba hasta ese momento, arroja luz sobre fenómenos a los que nadie prestaba atención y presta impulso a investigaciones más amplias y felices... El hombre de ciencia tiene, pues, el deber moral de exponerse a cometer errores y a recibir críticas, para que la ciencia no deje ni un momento de avanzar... Un escritor... atacó vivamente al autor diciendo que éste sería un ideal científico sumamente estrecho y mediocre... Pero quienes estén dotados de un espíritu lo bastante serio y frío para no creer que todo lo que escriben es la expresión de la verdad absoluta y eterna, aprobarán esa teoría, que coloca las razones de la ciencia muy por encima de la vanidad miserable y del mezquino amor propio del sabio.

GUILLAUME FERRERO
Les lois psychologiques du symbolisme
Prefacio, p. VIII



1

INTRODUCCIÓN

1 Quien haya podido leer *La interpretación de los sueños* de Freud sin indignarse por la novedad y la audacia en apariencia injustificada de su metodología ni sentirse escandalizado moralmente por la asombrosa crudeza de sus interpretaciones, y por tanto permitiendo que este singular material operase con tranquilidad y sin prejuicios sobre su persona, difícilmente habrá dejado de sentir una honda impresión en ese pasaje en el que Freud[1] recuerda que un conflicto individual, la fantasía del incesto, es una de las raíces fundamentales de esa formidable sustancia dramática de la Antigüedad que es la leyenda de Edipo. La impresión causada por esa sencilla alusión puede compararse a ese sentimiento tan especial que se abate sobre nosotros cuando en medio del bullicio y del tráfago de la calle de una ciudad moderna tropezamos, por ejemplo, con un vestigio de tiempos pasados: el capitel corintio de una columna empotrada o un fragmento de una inscripción. Hace un momento, estábamos del todo inmersos en el ajetreo efímero y ruidoso del presente, y de pronto sale a nuestro encuentro algo muy lejano y extraño que dirige nuestra mirada a cosas de un orden distinto: desde la inabarcable multiplicidad del presente elevamos la vista a un más amplio contexto histórico. De pronto caemos en la cuenta de que en este mismo lugar en que nosotros corremos laboriosos de un sitio a otro, reinaban dos mil años atrás, aunque en formas un tanto diferentes, una vida y ajetreo similares, que las personas eran entonces movidas por pasiones parecidas, y que ellas estaban igual de convencidas que nosotros de vivir una existencia irrepetible. Esta

1. *Die Traumdeutung*, p. 185.

impresión, que deja fácilmente tras de sí el encuentro aislado con los monumentos de la Antigüedad, tengo que compararla con la causada por la referencia de Freud a la leyenda de Edipo. Hace un momento, estábamos ocupados con las desconcertantes impresiones de la infinita variabilidad del alma individual, y de pronto la mirada se ha expandido hasta abarcar la grandeza sencilla de la tragedia de Edipo, ese fanal del antiguo teatro griego que jamás verá oscurecerse su luz. Esa ampliación de la mirada tiene algo de revelación en sí misma. Para nosotros, hacía mucho tiempo que la Antigüedad se había perdido psicológicamente en las sombras del pasado; en los bancos de la escuela apenas podía uno reprimir una sonrisa escéptica cuando calculaba mentalmente de forma indiscreta la edad matronal de Penélope o el orondo número de años de Yocasta y comparaba luego de forma irónica el resultado de sus cuentas con las tempestades trágico-eróticas de la leyenda y del drama. Por entonces ignorábamos (pero, ¿quién lo sabe hoy?) que la «madre» puede inspirar a su hijo una pasión tan destructiva como inconsciente, que podría incluso arruinar su vida entera y trastornarla tan trágicamente como para que la grandeza del destino de Edipo parezca no ser en absoluto una exageración. Casos raros y que se consideran patológicos, como el de Ninon de Lenclos y su hijo[2], nos quedan la mayoría de las veces demasiado lejos como para transmitirnos una impresión viva. Pero cuando seguimos el camino que Freud va despejando para nosotros, llegamos a conocer de manera viva la existencia de este tipo de posibilidades, que aun siendo demasiado débiles como para forzar un auténtico incesto, no obstante son lo suficientemente fuertes como para causar trastornos anímicos de amplitud considerable. No es posible sin empezar por sentirse moralmente indignado admitir tales posibilidades en uno mismo, ni tampoco sin ciertas resistencias, que muy fácilmente cegarán al intelecto e imposibilitarán el conocimiento de sí mismo. Pero si se consigue distinguir el conocimiento objetivo de las valoraciones sentimentales, se cruzará ese abismo que separa nuestra época de la Antigüedad, y nosotros contemplaremos con asombro que Edipo sigue viviendo. La importancia de una impresión semejante no debe subestimarse: una intuición como ésta nos enseña que entre los conflictos humanos elementales hay una identidad que transciende el tiempo y el espacio. Lo que causaba escalofríos a los griegos sigue siendo verdadero, pero para nosotros sólo lo es cuando abandonamos esa vana ilusión, propia de los últimos siglos, según la cual

2. Se cree que se habría suicidado al enterarse de que su adoradísima Ninon era en realidad su propia madre.

seríamos diferentes: por ejemplo, más morales que los antiguos. Todo lo que hemos conseguido ha sido olvidarnos de que nos une con los hombres de la Antigüedad una comunión indisoluble. Con ello se abre una vía para comprender el espíritu antiguo que hasta ahora no existía: la vía de una empatía interna, por un lado, y la de una compresión intelectual, por el otro. Dando un rodeo por las ocultas substrucciones del alma propia nos adueñamos del sentido vivo de la cultura antigua, y es justo así como conquistamos ese punto de apoyo firme, exterior a nuestra propia esfera, que es el único que nos permite comprender objetivamente sus corrientes. Ésta, al menos, es la esperanza que nos proporciona el redescubrimiento de la inmortalidad del problema edípico.

2 Este planteamiento ha tenido ya fecundas consecuencias; a esta iniciativa debemos agradecerle algunas incursiones, más o menos felices, en el terreno de la historia del espíritu humano. Son los trabajos de Riklin[3], Abraham[4], Rank[5], Maeder[6] y Jones[7], a los que ha venido a asociarse Silberer con un bello análisis sobre *Fantasía y mito*[8]. Otra contribución a la psicología de la religión cristiana que no hay que olvidar aquí, tenemos que agradecérsela a Pfister[9]. El *leitmotiv* de estos trabajos estriba en el esclarecimiento de problemas históricos mediante la aplicación al material histórico dado de conocimientos obtenidos en la actividad del alma inconsciente moderna. Tengo aquí que remitir al lector a los trabajos citados, donde éste tendrá la oportunidad de informarse del alcance y de la naturaleza de los descubrimientos efectuados. En los detalles, las interpretaciones son en muchos casos inseguras, pero el resultado global no se ve realmente perjudicado por ello. Bastante importante sería ya que se demostrase nada más que una amplia analogía entre la estructura psicológica de los vestigios históricos y la de los productos individuales modernos. La analogía vale en particular para el simbolismo, como han mostrado Rank, Riklin, Maeder y Abraham, y a continuación para los distintos mecanismos de la elaboración inconsciente de los motivos.

3 Hasta ahora, el investigador psicológico ha dirigido principalmente su atención al análisis de los problemas de la psicología indi-

3. *Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen.*
4. *Traum und Mythos.*
5. *Der Mythus von der Geburt des Helden.*
6. *Die Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebräuchen und Träumen.*
7. *On the Nightmare.*
8. *Phantasie und Mythus. (Vornehmlich vom Gesichtspunkte der «funktionalen Kategorie» aus betrachtet).*
9. *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf.*

vidual. Pero en las actuales circunstancias creo que acabará siendo un requisito más o menos indispensable que se amplíe el análisis de los problemas individuales, agregándose con este fin el material histórico, como lo intentó ya Freud en su escrito sobre *Leonardo da Vinci*[10]. Pues lo mismo que promueven los conocimientos psicológicos la comprensión de las figuras históricas, los materiales históricos, ahora a la inversa, pueden también arrojar nueva luz sobre los contextos de la psicología individual. Estos y parecidos pensamientos me han inducido a prestar un tanto más de atención a lo histórico, con la esperanza de ganar allí nuevas perspectivas con las que penetrar en los fundamentos de la psicología.

10. *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*; así como Rank, *Ein Traum, der sich selbst deutet*.

2

LOS DOS TIPOS DE PENSAMIENTO

4 Como es sabido, uno de los principios de la psicología analítica es que las imágenes oníricas han de entenderse simbólicamente, que no sería lícito, por ejemplo, tomárselas al pie de la letra, sino que se ha de presumir en ellas un significado oculto. Esta idea tradicional de un simbolismo onírico no sólo ha suscitado críticas, sino también una oposición directa. No parece, sin embargo, que tan inaudito haya de resultarle al sentido común que los sueños posean un sentido y sean, por ello, susceptibles de interpretación; todo lo que está expresándose al decir tal cosa es una verdad que viene siendo moneda corriente desde hace milenios y, por ende, poco menos trivial. Uno se acuerda todavía de cuando se sentaba en los bancos de la escuela y le hablaban de los intérpretes egipcios y caldeos de los sueños. Ha oído hablar de José, que interpretaba los sueños del faraón [*Génesis* 40]; de Daniel y del sueño de Nabucodonosor [*Daniel* 4] y también del *Libro de los sueños* de Artemidoro. En monumentos escritos de todas las épocas y naciones se habla de sueños importantes y proféticos, anunciadores de desgracias y de la salvación, que fueron enviados por los dioses. Cuando una opinión es tan antigua como ésta y goza de una credibilidad tan general, tiene que ser de algún modo verdadera, es decir, *psicológicamente* verdadera.

5 A la mentalidad moderna le resulta a duras penas concebible que un dios que exista fuera de nosotros sea el causante del sueño o que éste prediga proféticamente el futuro. Pero si traducimos esto a términos psicológicos, la concepción antigua se convierte en una afirmación mucho más fácil de entender, la de que el sueño tiene su origen en una parte del alma desconocida

para nosotros y se ocupa de preparar el día siguiente y los sucesos que tendrán lugar en él.

6 En palabras de la antigua fe, la divinidad o el demon hablan al durmiente en lenguaje simbólico, y el intérprete del sueño tiene que traducir ese idioma enigmático. En términos modernos, diríamos que un sueño es una serie de imágenes en apariencia contradictorias y absurdas, pero que, sin embargo, alberga un conjunto de ideas que, una vez traducidas, poseerían un claro significado.

7 Dando yo por supuesto que el lector posee un conocimiento muy limitado del análisis de los sueños, está claro que tendría que acompañar esta última afirmación de un gran número de ejemplos. Pero estas cosas son hoy día tan conocidas que por respeto al público tiene uno que conducirse con moderación con la casuística onírica si no quiere resultar aburrido. Especialmente inconveniente demuestra ser aquí el hecho de que no resulte posible relatar un sueño sin a continuación tener que añadir la mitad de la biografía que constituye su individual sustrato. Existen, no obstante, ciertos sueños y motivos oníricos típicos de significado en apariencia sencillo si se los contempla desde el punto de vista del simbolismo sexual. Es posible aplicar este prisma de observación sin tener por ello que concluir que el contenido así expresado tendría forzosamente que poseer un origen sexual. Como es sabido, el lenguaje alberga muchas metáforas eróticas que se aplican a contenidos que nada tienen que ver con la sexualidad; y, a la inversa, el simbolismo sexual no implica en modo alguno que el interés que hace uso de él posea una naturaleza erótica. La sexualidad, como importantísimo instinto que es, es sustrato y causa de innumerables afectos que, como todo el mundo sabe, influyen en el lenguaje del modo más persistente. Pero los afectos no pueden identificarse sin más con la sexualidad, pues pueden deberse a todo tipo de situaciones conflictivas: el instinto de autoconservación, por ejemplo, es también una fuente de numerosas emociones.

8 No obstante, muchas imágenes oníricas o bien presentan un aspecto sexual o bien son una expresión de conflictos eróticos. Esto resulta especialmente claro en el motivo de la violación. El motivo del intruso, el ladrón, el asesino y el psicópata suele aparecer con frecuencia en los sueños eróticos femeninos, y el tema presenta un sinnúmero de variantes. Lanzas, espadas, puñales, pistolas, fusiles, cañones, bocas de incendio o regaderas son el arma asesina; y el acto violento es un asalto con allanamiento, una persecución, un robo o la presencia de una persona escondida dentro del armario o debajo de la cama. La amenaza puede ser

simbolizada también por animales salvajes, como, por ejemplo, por un caballo que arroja al suelo a la soñante y cocea su cuerpo con sus cuartos traseros, por leones, tigres y elefantes de amenazadora trompa y, por fin, por serpientes, tema que admite infinitas variaciones. Unas veces la serpiente se desliza en la boca de la soñante, otras la muerde en el pecho, como la legendaria serpiente de Cleopatra, y otras, por último, se complace en sí misma en el papel de la serpiente del Paraíso o en los de las variaciones de Franz Stuck, cuyos cuadros de ofidios llevan los significativos títulos de *El vicio*, *El pecado* y *La sensualidad* (figura 24). La atmósfera de estos lienzos expresa asimismo de forma incomparable la fusión de voluptuosidad y angustia, aunque de una manera mucho más brutal, eso sí, que el encantador poema de Mörike:

Primera canción de amor de una doncella

¿Qué hay en la red? ¡Míralo!
Pero me da miedo;
¿Es una dulce anguila lo que agarro
o una serpiente?

El amor es un ciego
pescador;
decidle a la niña
por dónde cogerlo.

¡Ya se me escapa de entre las manos!
¡Ay dolor! ¡Oh placer!
Insinuándose y enroscándose
se desliza hasta mi pecho.

¡A mordiscos, oh milagro,
se abre paso atrevido por mi piel
y penetra en mi corazón!
¡Oh amor, estoy asustada!

¿Qué puedo hacer?
Esa cosa horripilante
está dentro chasqueando
y haciéndose un anillo.

¡He de estar envenenada!
Entra furtivamente,
se entierra deliciosamente
y acabará matándome[1].

1. *Werke* II, p. 35.

9 Todo esto parece sencillo y no requerir ninguna explicación. Un tanto más complejo es el siguiente sueño de una joven: *Está viendo el arco de triunfo de Constantino. Ante él se alza un cañón, con un pájaro a la derecha y un hombre a la izquierda. Un disparo relampaguea en el extremo del tubo, y el proyectil acierta a la soñante, metiéndose en su bolso y luego en su portamonedas. Allí se detiene, y ella sostiene el portamonedas como si éste contuviera algo precioso. Luego la imagen se desvanece y ya solamente puede ver el tubo del cañón, sobre el que figura la divisa de Constantino: «In hoc signo vinces»*. El simbolismo sexual de este sueño es lo suficientemente manifiesto como para justificar la sorpresa desganada de la persona ingenua. Si se da el caso de que un conocimiento semejante constituya realmente una novedad para el soñante y suponga en dicha medida una compensación para una laguna de la orientación consciente, el sueño estará prácticamente interpretado. Pero si esta interpretación no constituye ya ningún misterio para el soñante, ya no será más que una repetición de incomprensible finalidad. Este tipo de sueños y motivos oníricos, así como otros similares a ellos, pueden verse reiterados, por así decirlo, de forma serial, sin que en ellos acierte a reconocerse —es decir, observándose las cosas de este modo— nada diferente a lo que ya resulta más que archiconocido. De ahí que esta forma de ver las cosas desemboque con facilidad en esa «monotonía» de la interpretación de la cual se quejara el mismo Freud. En un caso como éste hay buenos motivos para sospechar que el simbolismo sexual se emplea en calidad de lenguaje onírico del mismo modo que cualquier otra *façon de parler*. «Canis panem somniat, pescator pisces» (El perro sueña con pan, el pescador con peces). También el lenguaje onírico degenera en jerga. Una excepción, no obstante, es la representada por aquellos casos en los que se repiten un motivo o un sueño entero por no haber sido correctamente entendidos, pese a que para la orientación de la consciencia habría sido importante que se reconociese la compensación que expresan. En el presente caso se trata, no obstante, de la ignorancia corriente, o bien de una represión. Por ello, en la práctica sería posible dejar que prevaleciera el significado sexual, sin entrarse en los matices del simbolismo que señalan más allá de él. La conclusión: «En este signo vencerás», apunta a un significado más profundo. Pero esta etapa sólo podrá alcanzarse cuando la soñante se haya vuelto lo suficientemente consciente como para admitir la existencia de un conflicto erótico.

10 Baste con estas breves alusiones a la naturaleza simbólica del sueño. Aquí tenemos que contar con el simbolismo onírico como

un hecho consumado, a fin de garantizar que se admire este hecho con la necesaria seriedad. Resulta, en efecto, asombroso que en la actividad anímica consciente se inmiscuya una figura espiritual de la que está claro que obedece a leyes y finalidades completamente diferentes de las de la actividad psíquica consciente.

11 ¿A qué se debe que los sueños sean simbólicos? En otras palabras, ¿de dónde procede esa capacidad para la representación simbólica de la que en apariencia no somos capaces de encontrar en nuestro pensamiento consciente ni la más remota huella? Empecemos por mirar las cosas más de cerca: tomemos una idea de partida o, como también suele llamársela, una idea directriz; sin pensar en ella cada vez, siendo lisa y llanamente guiados por un sentido de la dirección, perseguiremos una serie de ideas distintas relacionadas entre sí. Aquí no podemos encontrar nada que sea simbólico, y según este modelo discurre sin embargo todo nuestro pensamiento consciente[2]. Si observamos muy de cerca nuestro pensamiento y seguimos una intensa asociación de ideas —por ejemplo, la resolución de un problema complejo, el que sea—, notamos de pronto que *pensamos en palabras*; que en cuanto la reflexión se intensifica empezamos a hablar con nosotros mismos y que a veces incluso ponemos por escrito el problema o lo dibujamos para garantizar un máximo de claridad. Quien haya vivido largo tiempo en las fronteras de otro idioma se habrá dado cuenta sin duda de que, pasado un tiempo, empezó a pensar en la lengua del país. Una asociación de ideas muy intensa discurre, pues, en forma más o menos verbal, como si se quisiera exponérsela, enseñársela o convencerse de su verdad a alguien. Está claro que se orienta por completo *hacia fuera*. En dicha medida, el pensamiento dirigido o lógico es para nosotros un pensamiento sobre la realidad[3], es decir, un pensamiento que se adapta a la realidad[4],

2. Cf. Liepmann, *Über Ideenflucht*; además, Jung y Riklin, «Investigaciones experimentales sobre las asociaciones de sujetos sanos» [OC 2,1]. En este escrito concebíamos el pensamiento como la subordinación a una idea dominante; cf. Ebbinghaus, *Psychologie*. Külpe (*Grundriß der Psychologie*, p. 464) se pronuncia en términos similares: en el pensamiento se trata «de una apercepción anticipadora que domina un grupo a veces mayor y a veces menor de reproducciones singulares y que sólo se diferencia de los motivos casuales de reproducción por la consecuencia con que retiene o reprime todo lo alejado de ese grupo».

3. En su *Psychologia empirica*, § 23 [p. 16] dice Christian Wolff de forma sencilla y precisa: «Cogitatio igitur est actus animae, quo sibi sui rerumque aliarum extra se conscia est» [El pensamiento es, pues, un acto del alma por el cual ésta tiene consciencia de sí misma y de las demás cosas exteriores a ella].

4. El factor adaptativo es especialmente destacado por William James (*Psychologie*, p. 353) en su definición del pensamiento lógico: «Esa habilidad para hacerse cargo

en el que nosotros, diciéndolo ahora con otras palabras, imitamos la sucesión de las cosas objetivo-reales, de forma que las imágenes se sucedan en nuestra cabeza siguiendo la misma serie causal que los sucesos que tienen lugar fuera de ella[5]. Decimos también que éste es un pensamiento cuya atención está dirigida. Tiene, además, la particularidad de que es causa de fatiga, por lo que sólo es puesto en funcionamiento temporalmente. Nuestro entero trabajo vital, tan costoso él, es adaptación al entorno, y una parte de él es el pensamiento dirigido, que en términos biológicos no es más que un proceso psíquico de asimilación que, como cualquier otro trabajo vital, deja el correspondiente agotamiento tras de sí.

12 *Lenguaje y concepto verbal* son la materia con la que pensamos, una cosa que ha sido desde siempre cara externa y puente y que no tiene más que una única finalidad: la comunicación. Mientras pensamos de forma dirigida, pensamos para otros y hablamos para otros[6]. El lenguaje es en su origen un sistema de sonidos emotivos e imitativos; sonidos que expresan temor, miedo, ira, amor, etc.; que imitan los ruidos de los elementos: el murmurar y gorgotear del agua, el retumbar del trueno, el rumorear del viento, las voces del mundo animal, etc.; y que finalmente constituyen una combinación del sonido de la percepción y del de la reacción afectiva[7]. También en los lenguajes más o menos modernos han perdurado grandes cantidades de vestigios onomatopéyicos; por ejemplo, voces para el movimiento del agua: *rauschen*, *rieseln*, *rûschen*, *rinnen*, *rennen*, *to rush*, *ruscello*, *ruisseau*, *river*, *Rhin; Wasser*, *wissen*, *wissern*, *pissen*, *piscis*, *Fisch*.

13 Originalmente y en esencia, el lenguaje no es, pues, más que un sistema de signos o «símbolos» con los que se designan procesos

de hechos nuevos la consideraremos nosotros como la diferencia específica del pensamiento lógico. Con ello la habremos distinguido suficientemente del pensamiento asociativo ordinario».

5. «Los pensamientos son las sombras de nuestras sensaciones, siempre más oscuros, vacíos y simples que éstas», dice Nietzsche. Lotze (*Logik*, p. 552) se pronuncia al respecto como sigue: «... el pensamiento, cuando se abandona en sus movimientos a las leyes de su propia lógica, se reencuentra al final del camino que ha recorrido de forma correcta con el orden de las cosas».

6. Cf. *infra* lo dicho por Baldwin. Ese solitario filosófico que fue Johann Georg Hamann (1730-1788) llegó incluso a identificar razón y lenguaje (cf. *Schriften* VII, pp. 1 ss.). En Nietzsche, la razón como «metafísica verbal» sale aún peor librada. El que más lejos llega es Friedrich Mauthner (*Sprache und Psychologie*), para el que no hay pensamiento sin lenguaje, y pensar es siempre hablar. Más digna de consideración es su idea de que en la ciencia impera un «fetichismo de las palabras» [pp. 150 ss.].

7. Cf. Kleinpaul, *Das Leben der Sprache*.

reales o sus ecos en el alma humana[8]. Se ve uno obligado a darle enérgicamente la razón a Anatole France[9], cuando dice:

> ¿Y qué es pensar? ¿Y cómo se piensa? Pensamos en palabras; sólo eso es sensato y reconduce a la naturaleza. Pensad que un metafísico no tiene para erigir su sistema del mundo más que el grito perfeccionado de los simios y los perros. Lo que llama especulación profunda y método transcendente, consiste en alinear una por una y en un orden arbitrario las onomatopeyas que expresaban a gritos el hambre, el miedo y el amor en las selvas primitivas, y con las que fueron progresivamente asociándose significaciones que se creen abstractas, cuando en realidad no son más que onomatopeyas que han perdido su vigor. No temáis que esa secuencia de grititos extinguidos o debilitados que componen un tratado de filosofía nos enseñe lo suficiente sobre el universo como para que ya no podamos seguir viviendo en él.

14 Nuestro pensamiento dirigido, incluso aunque fuésemos los pensadores más solitarios y alejados del mundo, no es así más que la etapa previa de la exclamación con la que uno comunica a sus compañeros que ha encontrado agua fresca o dado muerte al oso, que se avecina una tormenta o que hay lobos rondando el campamento. Una acertada paradoja de Abelardo, que expresa llena de presentimientos la humana limitación de nuestras complejas prestaciones intelectuales, dice así: «Sermo generatur ab intellectu et generat intellectum»[10]. Un sistema filosófico, por abstracto que sea, no es, pues, en lo tocante a sus medios y finalidad, más que una combinación en extremo artificial de sonidos originalmente naturales[11]. De ahí la necesidad que sentían un Schopenhauer o un Nietzsche de ser reconocidos y entendidos, y lo desesperado y amargo de su soledad. Uno se esperaría que el genio fuese capaz de deleitarse

8. De cuál fue el aspecto que originalmente ofreció la subjetividad de esos «símbolos» del todo privados del sujeto, me brindó un expresivo ejemplo mi propio hijo: todo lo que le habría gustado coger o comer lo designaba con la enérgica exclamación *stô lô!* (pronunciación suiza de *stehen lassen!*, «déjalo ahí»).

9. *Le Jardin d'Epicure*, p. 80.

10. «El lenguaje es generado por el pensamiento y genera el pensamiento».

11. Sería muy difícil evaluar hasta qué punto ejercen los primitivos significados de las palabras un influjo seductor sobre el pensamiento. «... todo cuanto estuvo alguna vez en la consciencia permanece como un factor activo en lo inconsciente», afirma Hermann Paul (*Prinzipien der Sprachgeschichte*, p. 25). Los antiguos significados de las palabras siguen operando, y haciéndolo además de forma al principio imperceptible, «desde ese oscuro transfondo de lo inconsciente en el alma» (*op. cit.*). En términos para nada equívocos se pronuncia el antes mencionado Hamann: la metafísica «abusa... de todos los signos verbales y figuras retóricas de nuestro conocimiento empírico convirtiéndolos en meros signos jeroglíficos y modelos de relaciones ideales...» (*op. cit.*, p. 8). Se dice que Kant aprendió algunas cosas de Hamann.

en la grandeza de su propio pensamiento y renunciar a los fútiles aplausos de la masa a la que desprecia; pero lo cierto es que también él sucumbe a los poderosos impulsos del espíritu gregario y que su búsqueda y hallazgos, su llamada, está inevitablemente dirigida al rebaño y necesita ser escuchada. Cuando decía yo hace un momento que el pensamiento dirigido es en realidad un pensamiento en palabras y citaba como drástica confirmación de lo dicho el agudo testimonio de Anatole France, mis palabras podían inducir fácilmente al equívoco de que desde mi punto de vista el pensamiento dirigido sería realmente y en toda ocasión simple «palabra». Pero eso sería ir demasiado lejos. El lenguaje hay más bien que comprenderlo como una cosa que abarca bastante más, por ejemplo, que el habla, la cual no es en sí misma más que la emanación del pensamiento formulado y susceptible de ser comunicado. De lo contrario, en efecto, el sordomudo tendría sumamente limitadas sus aptitudes intelectuales, lo que sin embargo no responde a la realidad. Sin conocer el habla, él posee su propio «lenguaje». Históricamente, este lenguaje de ideas o, por decirlo con otras palabras, el pensamiento dirigido, es un vástago de las palabras primitivas, tal y como, por ejemplo, lo explica Wundt:

> Otra consecuencia importante de esa cooperación entre cambios fonéticos y semánticos consiste en que muchas palabras pierden paulatinamente todo su original significado sensible concreto, convirtiéndose en signos de ideas universales y con los que expresar las funciones aperceptivas de la relación y la comparación y sus productos. De este modo se desarrolla el pensamiento abstracto que, por no ser posible sin el cambio semántico a él subyacente, es él mismo un mero producto de esas interacciones físicas y psicofísicas de que se compone el desarrollo del lenguaje[12].

15 Jodl[13] rechaza la identidad de lenguaje y pensamiento, argumentando que, por ejemplo, un mismo hecho psíquico puede expresarse de manera diferente en diferentes idiomas. De ahí deduce la existencia de un pensamiento «supraverbal». De que un pensamiento semejante exista, llámesele «hipológico», como Erdmann, o «supraverbal», como Jodl, no hay duda posible; lo único que ocurre es que no es un pensamiento lógico. Mis ideas concuerdan con las interesantes consideraciones de Baldwin[14], que me gustaría citar aquí por extenso en la traducción de Geisse:

12. *Grundriß der Psychologie*, p. 365.
13. *Lehrbuch der Psychologie* II, p. 300.
14. *Das Denken und die Dinge oder Genetische Logik* II, pp. 175 ss.

El paso desde el sistema de ideas de las etapas preliminares del juicio al del juicio coincide punto por punto con el que va desde un saber que encuentra confirmación social a un saber que puede abstenerse de ella. Los conceptos que se emplean en el juicio son esos que han sido configurados ya en sus premisas e implicaciones por las confirmaciones del intercambio social. De este modo, el juicio personal formado en los métodos de la reproducción social y consolidado por la interacción de su mundo social, proyecta de nuevo su contenido en ese mundo. En otras palabras, el sustrato de todo movimiento que conduzca a afirmar el juicio individual, el nivel desde el que son hechas fructíferas las experiencias nuevas, está en todo momento socializado; y el que se expresa es precisamente este movimiento, que reconocemos en el resultado efectivo como el sentimiento de «conformidad» o como la particularidad sinonímica del contenido.

Como... veremos, el desarrollo del pensamiento se verifica en lo esencial a través de un método de ensayo y error, basado en experimentos, utilizándose contenidos como si éstos tuvieran realmente más valor que el que se les había atribuido hasta ahora. El individuo está obligado a recurrir a sus viejas ideas, a lo que constituye para él un saber probado, a sus juicios lógicos, para edificar sus nuevas construcciones inventivas. Expone sus ideas, como decimos nosotros, de forma «esquemática» o, como lo dice la lógica, de forma «problemática», es decir, de forma condicional, disyuntiva; lanza al mundo su opinión, que todavía es propia y personal, como si ésta fuera verdadera. Todo método de descubrimiento se sirve de un proceder como éste. Pero al hacerlo continúa sirviéndose también, desde un punto de vista lingüístico, del lenguaje ordinario; y con ello sigue haciendo uso de ideas de las que la forma de hablar social y tradicional se ha adueñado ya.

Haciéndose experimentos de este modo se fomentan simultáneamente tanto el pensamiento como el lenguaje.

El lenguaje madura por ello exactamente igual que el pensamiento, sin perder nunca su referencia sinonímica o bimembre; su significación es tanto personal como social.

El lenguaje es el inventario del saber acumulado, la crónica de las conquistas nacionales, la tesorería de todos los logros alcanzados por el genio de los individuos. El sistema de «modelos» sociales de este modo constituido refleja... los juicios de la raza a lo largo del tiempo y deviene a su vez vivero para el juicio de las nuevas generaciones.

Con mucho, la mayor parte de la educación del yo, en cuyo transcurso se comparan también las inseguridades de la reacción personal a hechos e ideas con la base bien cimentada del juicio sano, se lleva a cabo empleándose el lenguaje. Cuando el niño habla, esparce por el mundo señas para la definición de un significado general y compartido; la recepción que se les tribute confirma o rechaza sus propuestas. Tanto en uno como en otro caso, el proceso se ve seguido por enseñanzas. La siguiente aventura del pequeño

> se verifica luego partiendo de una etapa del saber en la que la nueva particularidad es con todavía más derecho eso que puede reacuñarse en la moneda común del tráfico efectivo. Lo que merece aquí observarse no es tanto el mecanismo exacto, la reacuñación social con que se asegura esta ganancia, cuanto la educación en el juicio, ofrecida en virtud de su uso no expuesto. En todos y cada uno de los casos el juicio eficaz es también el juicio común...
>
> ... aquí queremos mostrar que este juicio se consigue desarrollándose una función cuya génesis es directamente *ad hoc* —que apunta directamente a esa experimentación social con que asimismo se fomenta la competencia en la capacidad social—: la función del lenguaje. De ahí que tengamos... en el lenguaje la herramienta tangible, efectiva e histórica del desarrollo y conservación del significado psíquico. Él es la prueba concluyente y la demostración de la concordancia del juicio personal con el social. En él se convierte el significado sinonímico y declarado «adecuado» por el juicio en significado «social», al que se considera socialmente generalizado y reconocido.

16 Estas explicaciones de Baldwin hacen abundante hincapié en las condiciones que el lenguaje impone al pensamiento[15], de importancia grandísima tanto en un sentido subjetivo (intrapsíquico) como objetivo (social); o tan grande, al menos, como para que uno tenga realmente que preguntarse si Friedrich Mauthner[16], que con tanto escepticismo contempla la autonomía del pensamiento, no tendría razón al fin y al cabo cuando dice que este último es lenguaje... y nada más que lenguaje. Baldwin se muestra más precavido y reservado, pero en última instancia claramente favorable al primado del lenguaje.

17 El pensamiento dirigido o *verbal* —como tal vez podríamos también llamarlo— es sin duda el instrumento de la cultura, y seguramente no nos equivocaremos al decir que el formidable trabajo pedagógico que los siglos anteriores dedicaron al pensamiento dirigido, tuvo como ineludible consecuencia, gracias precisamente al específico desenvolvimiento del pensamiento desde lo individual-subjetivo a lo social-objetivo, una labor de adaptación del espíritu humano a la cual hemos de agradecerle la ciencia y la técnica modernas, esas dos absolutas primicias de la Historia Universal. Los siglos precedentes no conocieron nada semejante. Las mentes

15. Señalaré de paso que, a instancias mías, Adolf Eberschweiler llevó a cabo «investigaciones sobre los componentes verbales de la asociación» que tuvieron como resultado la notable conclusión de que la asociación intrapsíquica es influida en el experimento asociativo por consideraciones de tipo fonético.

16. *Op. cit.*, pp. 164 ss.

curiosas se han sentido a menudo incitadas a preguntarse por qué los elevados conocimientos matemáticos, mecánicos y materiales de los antiguos, combinados con la incomparable destreza artística de sus manos, no fueron jamás empleados, más allá de algún que otro ejercicio lúdico o curioso, para convertir los principios técnicos por entonces ya conocidos (por ejemplo, los rudimentos de las máquinas simples) en tecnologías reales en el sentido que modernamente le damos nosotros a este término. A ello se ha de responder que los antiguos, con excepción de unos pocos espíritus egregios, eran del todo incapaces de seguir las alteraciones de la materia inanimada con el suficiente interés como para poder reproducir artificialmente el proceso natural, único modo en el que hubiesen podido adueñarse de las fuerzas de la naturaleza. Faltaba un entrenamiento del pensamiento dirigido[17]. El secreto de la evolución de la cultura está en la *movilidad y trasladabilidad de la energía psíquica*. El pensamiento dirigido de nuestra era es una conquista relativamente moderna, de la que carecieron los tiempos pasados.

18 Tenemos así que plantearnos una nueva pregunta: ¿qué es lo que sucede cuando no pensamos de forma dirigida? Pues que entonces le faltan a nuestro pensamiento la idea directriz y el sentimiento de estar siendo guiado que emana de ella[18]. Ya no forzamos a nuestros pensamientos a seguir unas vías determinadas, sino que les permitimos flotar, hundirse y elevarse de acuerdo con su gravedad propia. Para Külpe[19], el pensamiento es una suerte de «actividad interna de la voluntad», cuya ausencia tiene forzosamente el efecto de que las «ideas jueguen de forma automática». William James piensa que el pensamiento no dirigido o «meramente asociativo» sería la regla, y se expresa en este sentido como sigue:

17. No había en este sentido ninguna necesidad que hiciera preciso un pensamiento técnico. La cuestión de la mano de obra estaba resuelta con el trabajo barato de los esclavos, por lo que estaban de sobra los esfuerzos encaminados a ahorrar energía. También debe tenerse presente que el interés del hombre antiguo se veía arrastrado en otra dirección: sentía veneración por el cosmos divino, una característica que se ausenta por completo en nuestra era tecnológica.

18. Así lo considera, al menos, nuestra consciencia. Freud observa a este propósito (*Die Traumdeutung*, p. 235): «Está demostrado que no es cierto que nos entreguemos a una procesión de ideas carente de finalidad cuando... abandonamos la reflexión y dejamos que afloren ideas independientemente de nuestra voluntad. Es posible mostrar que sólo podemos renunciar a las ideas de finalidad que conocemos y que, al cesar éstas, se imponen de inmediato ideas de finalidad desconocidas —o como decimos de forma inexacta, inconscientes—, que sujetan ahora a un determinado cauce la marcha de las ideas ajenas a nuestra voluntad. No es en absoluto posible elaborar un pensamiento sin ideas de finalidad mediante el influjo propio de nuestra vida anímica...».

19. *Op. cit.*, p. 464.

> Nuestro pensamiento consiste en su mayor parte en series de imágenes que van generándose unas a otras, en una suerte de ensoñación pasiva que muy probablemente esté también al alcance de los animales superiores. Esta forma de pensamiento conduce pese a ello a conclusiones racionales, de naturaleza tanto práctica como teórica... Por regla general, los miembros que van siendo unidos al azar en esta forma de pensamiento irresponsable son cosas empíricas concretas, no abstracciones[20].

19 Podemos completar estas declaraciones de James como sigue: este pensamiento no exige ningún esfuerzo y conduce, alejándose de la realidad, a fantasías del pasado y del futuro. Aquí termina el pensamiento verbal: las imágenes se arraciman junto a las imágenes, los sentimientos junto a los sentimientos[21], y con cada vez más claridad se hace sentir una tendencia a arreglarlo y componerlo todo, no como las cosas son en realidad, sino como a uno le gustaría que fuesen. El combustible de este pensamiento que se aparta de la realidad no puede ser, como es natural, más que el pasado y sus miles de recuerdos. Hablando llanamente, a pensar de esta manera se le llama «soñar».

20 Quien se observe con atención a sí mismo considerará acertada esta forma de hablar. Casi todos los días podemos experimentar cómo, al acostarnos, nuestras fantasías van entretejiéndose con nuestros sueños, haciendo que se desvanezca en gran medida la

20. *Op. cit.*, p. 352.

21. Estas afirmaciones empiezan por estar respaldadas por experiencias ordinarias: el pensamiento indeterminado está muy alejado de la «reflexión», sobre todo en cuanto a la preparación verbal. He observado muy a menudo en experimentos psicológicos que los sujetos (estoy hablando de personas cultas e inteligentes), a los que yo había abandonado a sus ensoñaciones aparentemente de forma no intencionada y sin adoctrinarlos previamente, mostraban manifestaciones afectivas experimentalmente registrables sobre cuyos fundamentos intelectuales no podían decir nada, o sólo muy pocas cosas, aun con la mejor de las voluntades. Más instructivas son las experiencias de naturaleza patológica, aunque menos las procedentes del ámbito de la histeria y de todas esas neurosis que se caracterizan por una predominante tendencia a la transferencia, que las provenientes del ámbito de las psicosis o neurosis de introversión, categoría bajo la cual han de incluirse la mayoría de los trastornos mentales y en cualquier caso todo el grupo de las esquizofrenias de Bleuler. Como indica el mismo término «introversión» (que introduje en mi trabajo «Sobre conflictos del alma infantil» [OC 17,1]), esta neurosis conduce a una vida interior cerrada en sí misma. Y aquí nos encontramos también con ese pensamiento «supraverbal» o puramente «imaginativo» que discurre en imágenes y emociones «inefables». Es posible formarse un juicio aproximado de él cuando se intenta confirmar el sentido de las pobres y confusas expresiones verbales de estos enfermos. A ellos mismos les cuesta muchísimo trabajo, como he podido comprobar muchas veces, expresar en palabras sus fantasías. Una paciente muy inteligente que me «traducía» fragmentariamente un sistema de fantasías de estas características, me decía a menudo: «Sé perfectamente de lo que se trata, y lo veo y lo siento todo, pero sigo sin ser capaz de encontrar palabras que lo expresen».

diferencia entre los ensueños diurnos y los nocturnos. Pensamos, pues, de dos maneras distintas: de forma dirigida y soñando o fantaseando. Aquélla trabaja en pro de la comunicación, con elementos verbales, y resulta laboriosa y agotadora; ésta, en cambio, trabaja sin esforzarse, por así decirlo de forma espontánea, con lo primero que se le presenta, dirigida por motivos inconscientes. La primera crea nuevas adquisiciones y adaptación, imita a la realidad y busca también operar sobre ella. La segunda, por el contrario, se aleja de la realidad, libera tendencias subjetivas y es improductiva a los efectos de la adaptación[22].

21 He insinuado un poco antes que la Historia nos mostraría que el pensamiento dirigido no estuvo siempre tan desarrollado como en la actualidad. En nuestros días, su expresión más evidente se encuentra en la ciencia y la técnica alimentada por ella. Ambas adeudan en exclusiva su ser a una enérgica educación del pensamiento dirigido. Pero en los días en que solamente unos pocos precursores de la cultura actual, como el poeta Petrarca, empezaron a aproximarse a la naturaleza con comprensión[23], nuestra ciencia tenía ya un equivalente, la escolástica[24], que si bien es cierto que tomaba

22. Análogamente piensa James, *op. cit.*, pp. 353 s. El pensamiento lógico es productivo, mientras que el «empírico» (meramente asociativo) sólo es reproductivo. No obstante, este juicio no resulta del todo satisfactorio. Seguramente es cierto que el fantasear es primordial e inmediatamente «improductivo», es decir, no-adaptado y por tanto inútil con vistas a su utilización práctica. Pero a largo plazo es justamente la fantasía lúdica la que revela fuerzas y contenidos creativos, exactamente igual que los sueños. Por lo general, este tipo de contenidos no pueden conocerse más que a través del pensamiento pasivo, asociativo e imaginativo.

23. Cf. la impresionante descripción que hace Jacob Burckhardt de la ascensión de Petrarca al Mont Ventoux en *Die Cultur der Renaissance in Italien*, p. 236: «En vano se espera una descripción del panorama, y no porque el poeta carezca de sensibilidad, sino justamente por todo lo contrario, es decir, porque la impresión que aquél le causa es demasiado fuerte para él. Por su alma pasa toda su vida pretérita junto con todas sus locuras; recuerda que han pasado diez años desde que salió, siendo todavía un muchacho, de Bolonia, y dirige una mirada melancólica en dirección a Italia; abre un librito que por entonces lo acompañaba siempre, *Las confesiones* de san Agustín, y sus ojos van justo a posarse sobre ese pasaje del capítulo décimo, que dice así: 'Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos' [Y van los hombres a admirar las alturas de los montes y las procelosas olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos y los ciclos de los astros, y se olvidan de sí mismos]. Su hermano, a quien lee en voz alta estas palabras, no puede entender por qué cierra a continuación el libro y se queda en silencio».

24. Puede encontrarse una breve descripción del método escolástico en Wundt, «Über naiven und kritischen Realismus», p. 345. El método consistía «primeramente en considerar que la finalidad principal de la investigación científica era encontrar un mecanismo conceptual fijo que pudiera aplicarse de forma homogénea a los problemas más diversos; y, en segundo lugar, en concederse un valor excesivo a diversos conceptos universales y, por consiguiente, también a los símbolos verbales que los designan, debido a lo cual la

sus objetos de las fantasías del pasado, confería con todo al espíritu una educación dialéctica en el pensamiento dirigido. El único éxito que hacía señas al pensador era la victoria retórica en la *disputatio*, y no una modificación visible de la realidad. Los objetos sobre los que se reflexionaba eran con frecuencia asombrosamente fantásticos, discutiéndose, por ejemplo, cuestiones tales como cuántos ángeles cabrían en la punta de un alfiler o si Cristo habría podido operar también la obra de la divina redención encarnándose en un guisante. Las posibilidades de este tipo de problemas, a los que por supuesto se añadía el problema metafísico, es decir, la posibilidad de conocer lo incognoscible, muestran lo extraordinariamente singular que hubo de ser un espíritu que ideaba este tipo de cosas, para nosotros completamente absurdas. Pero Nietzsche adivinó algo del trasfondo de este fenómeno al hablar de la «magnífica tensión» de espíritu creada por la Edad Media.

22 Históricamente hablando, la escolástica, cuyo espíritu inspiró el trabajo de personas con una capacidad intelectual tan sobresaliente como la de Tomás de Aquino, Duns Escoto, Abelardo, Guillermo de Occam y otros, es la madre de la ciencia moderna, y un futuro posterior verá con claridad de qué modo y en qué punto siguen teniendo todavía nacimiento en ella corrientes subterráneas de la ciencia de nuestros días. En su esencia, la escolástica es una gimnasia dialéctica que contribuyó a que el símbolo verbal, la palabra, adquiriese un significado absoluto, obteniendo así en último término aquella substancialidad que las postrimerías de la Antigüedad sólo pudieron conferir a su *logos* mediante una valoración mística. La gran aportación de la escolástica consiste en haber puesto los cimientos de una función intelectual sólidamente estructurada, la *conditio sine qua non* de la técnica y la cientificidad modernas.

23 Si retrocedemos aún más en la Historia, lo que hoy llamamos ciencia se disipa por último en una niebla indeterminada. La mente creadora de cultura está siempre ocupada en deslindar todo lo subjetivo de la experiencia y encontrar esas fórmulas que confieran a la naturaleza y las fuerzas naturales la mejor y más adecuada expresión. Pecaríamos de ridícula e injustificadamente presuntuosos suponiendo que somos más enérgicos o inteligentes que los antiguos: lo que ha aumentado es la materia de nuestro saber, no nuestra inteligencia. De ahí que sigamos siendo tan obtusos e incapaces frente a las nuevas ideas como los hombres de los tiempos

investigación de los hechos empíricos de donde se abstraen los conceptos fue sustituida por un análisis del significado de las palabras y, en casos extremos, por meras sutilezas conceptuales y simple sofistería».

más oscuros de la Antigüedad. Nos hemos vuelto más ricos en saber, pero no en sabiduría. El centro de gravedad de nuestro interés se ha desplazado por entero hacia la realidad material; la Antigüedad prefería un pensamiento más próximo a lo fantástico. Dentro del espíritu antiguo todas las cosas seguían estando penetradas de mitología, pese al hecho indiscutible de que la filosofía y los inicios de la ciencia natural hubieran realizado ya una «labor ilustradora».

24 Por desgracia, la escuela sólo nos proporciona una vislumbre sumamente pobre de la riqueza y extraordinaria vivacidad de la mitología griega. Todo ese poder configurador que el hombre moderno emplea en la ciencia y la tecnología, lo consagraba el antiguo a su mitología. Desde ese impulso creador se explican las desconcertantes variaciones, las transformaciones caleidoscópicas y reagrupaciones sincréticas, y el rejuvenecimiento incesante de los mitos en la esfera cultural griega. Nos movemos aquí en un mundo de fantasías que, despreocupándose en buena parte de la marcha externa de las cosas, emanan de una fuente interna y engendran cambiantes figuras, a veces plásticas, a veces esquemáticas. Esta actividad del espíritu de la Antigüedad temprana trabajaba por antonomasia de forma artística. La meta de su interés no parece haber sido tanto captar con las máximas exactitud y objetividad posibles el cómo del mundo real, cuanto adaptarlo estéticamente a fantasías y expectativas subjetivas. Sólo a poquísimos entre los antiguos les tocó en suerte experimentar el enfriamiento y decepción que la idea de infinitud de Giordano Bruno y los descubrimientos de Kepler acarrearon a la humanidad moderna. Los ingenuos primeros tiempos veían en el Sol al gran padre del cielo y del mundo, y en la Luna a la madre fecunda. Y todas y cada una de las cosas poseían un demon propio, es decir, estaban animadas, al igual que el ser humano y que su hermano, el animal. Todo se pensaba antropomórfica o teriomórficamente, como hombre o como animal. Incluso al disco solar se le agregaban alas o piececitos con el fin de ilustrar su movimiento (figura 2). Surgió así una imagen del universo muy alejada de la realidad, pero en todo ajustada a las fantasías subjetivas. No será necesario aportar muchas pruebas de que el niño piensa de forma del todo similar. También él insufla vida a sus muñecas y juguetes, y tratándose de niños dotados para la fantasía no es difícil ver que viven en un mundo encantado.

25 Como es sabido, también en los sueños se piensa de forma parecida. Sin preocuparse de las verdaderas relaciones entre las cosas, se arrojan aquí en un mismo recipiente las cosas más heterogéneas, y el lugar de la realidad pasa a ser ocupado por un mundo de imposibilidades. Freud piensa que lo característico del pensamiento de



Figura 2. Dios Sol, ídolo de un chamán de los esquimales de Alaska.

la vigilia sería la *progresión*, el progreso de la excitación intelectual desde el sistema de la percepción interna o externa, pasando por el trabajo endopsíquico de asociación, hasta el final motor, es decir, la inervación. En el sueño observa él lo contrario, es decir, la *regresión* de la excitación intelectual desde lo preconsciente o inconsciente hasta el sistema de la percepción, por lo cual el sueño recibe su acostumbrado sello de sensorial grafismo, que puede intensificarse hasta la nitidez alucinatoria. El pensamiento onírico se mueve, pues, hacia atrás, hacia los materiales brutos de la memoria: «La estructura de las ideas oníricas se disuelve en la regresión en su material bruto»[25]. Pero la revivificación de percepciones originales es sólo una parte de la regresión; la otra es la regresión al material mnémico infantil, lo que sin duda puede asimismo concebirse como una regresión a la percepción original, pero que debido a su autónoma importancia merece mención aparte. A esta regresión puede, en efecto, calificársela de «histórica», y en este sentido el sueño se deja también describir, según Freud, como una reminiscencia modificada por su transferencia al presente. La escena original no puede imponer su renovación; tiene que contentarse con retornar en forma de sueño[26]. De acuerdo con la concepción de Freud, una de las propiedades esenciales del sueño consiste en que éste «elabora», es decir, aproxima al presente o traduce al lenguaje del mismo un material del recuerdo, que la mayoría de las veces se remonta a la infancia. En la medida, sin embargo, en que la vida anímica infantil no puede negar su carácter arcaico, esta última pe-

25. *Die Traumdeutung*, p. 336.
26. *Op. cit.*, p. 338.

culiaridad corresponde en muy particular medida al sueño. Freud llama expresamente la atención sobre este punto:

> El sueño, que cumple sus deseos por un breve camino regresivo, nos ha conservado con ello sólo una muestra de la forma primaria, abandonada por inconveniente, en que trabaja el aparato psíquico. A la vida nocturna parece haberse desterrado lo que antaño reinara en la vigilia, cuando la vida psíquica era todavía joven y torpe, al modo en que, por ejemplo, nos reencontramos en el cuarto de los niños con el arco y las flechas, las armas primitivas desechadas por la humanidad adulta[27].

26 Estas reflexiones nos invitan a trazar un paralelismo entre el pensamiento mitológico de la Antigüedad y el similar pensamiento de los niños[28], de los primitivos y del sueño. Esta asociación de ideas

27. *Op. cit.*, p. 349. El pasaje que sigue a éste en *La interpretación de los sueños* se ha visto corroborado desde entonces por el estudio de las psicosis. «En las psicosis, esos métodos de trabajo del aparato psíquico, de lo contrario reprimidos durante la vigilia, consiguen imponerse de nuevo y ponen entonces de manifiesto su incapacidad para satisfacer nuestras necesidades frente al mundo exterior». La importancia de esta afirmación se ve subrayada por las opiniones de Pierre Janet, independientes de las de Freud, que merecen ser citadas aquí por confirmarlas desde un punto de vista completamente distinto, el de la biología. Janet distingue en las funciones una parte «inferior» bien organizada y otra «superior» que él piensa en constante transformación: «C'est justement sur cette partie supérieure des fonctions, sur leur adaptation aux circonstances présentes que portent les névroses...» [Precisamente esa parte superior de las funciones, su adaptación a las circunstancias presentes, es la afectada por las neurosis (p. 386)]; «... les névroses sont des troubles ou des arRets dans l'évolution des fonctions» [Las neurosis son trastornos o estancamientos en el desarrollo de las funciones (p. 388)]. «Les névroses sont des maladies portant sur les diverses fonctions de l'organisme, caractérisées par une altération des parties supérieures de ces fonctions, arRetées dans leur évolution, dans leur adaptation au moment présent, à l'état présent du monde extérieur et de l'individu et par l'absence de détérioration des parties anciennes de ces mêmes fonctions...» [Las neurosis son enfermedades que afectan a las distintas funciones del organismo y que se caracterizan por una alteración de las partes superiores de dichas funciones, inhibidas en su evolución, en su adaptación al momento presente, al estado presente del mundo exterior y del individuo, y por la ausencia de un deterioro de las partes antiguas de esas mismas funciones (p. 392)]. «À la place de ces opérations supérieures se développent de l'agitation physique et mentale, et surtout de l'émotivité. Celle-ci n'est... que la tendance à remplacer les opérations supérieures par l'exagération des certaines opérations inférieures et surtout par des grossières agitations viscérales» [En lugar de esas operaciones superiores se desarrollan la agitación psíquica y mental, y sobre todo la emotividad. Ésta no es... sino la tendencia a sustituir las operaciones superiores por una exageración de ciertas operaciones inferiores y sobre todo por groseras agitaciones viscerales (p. 393)] (*Les névroses*). Las *parties anciennes* son precisamente las *parties inférieures* de las funciones, y éstas reemplazan a la adaptación fallida. Opiniones análogas sobre la naturaleza de la sintomatología neurótica las expone también Claparède (*Quelques mots sur la définition de l'hystérie*). Concibe el mecanismo histerógeno como una *tendance à la reversion*, como una especie de atavismo del modo de reacción.

28. Debo al doctor Abraham la siguiente comunicación: una niña de tres años y medio había tenido un hermanito, que pasó a ser objeto de los habituales celos infantiles;

no nos resulta extraña; al contrario, la conocemos bien por la anatomía comparada y la genética, las cuales nos muestran que la estructura y funciones del cuerpo humano surgen debido a una serie de transformaciones embrionales con las que se corresponden similares transformaciones en la historia de la especie. De ahí que tenga razón de ser la sospecha de que en la psicología la ontogenia se corresponde también con la filogenia. El estado del pensamiento infantil[29], así como el del sueño, constituiría, por consiguiente, algo así como una repetición de anteriores etapas evolutivas.

27 Nietzsche adopta a este respecto un notable punto de vista:

> ... en el reposo y en el sueño volvemos a pasar por los trabajos de la humanidad antigua. Me explicaré: así como el hombre razona ahora en sueños, así también razonó la humanidad en la vigilia durante muchos miles de años: la primera causa que se le ocurría al espíritu para explicar cualquier cosa que demandara una explicación, le resultaba satisfactoria y era considerada como la verdad... En el sueño sigue operando en nosotros este antiquísimo fragmento de la naturaleza humana, pues es el fundamento sobre el que se desarrolló y sigue desarrollándose todavía en todo hombre la razón superior: el sueño nos devuelve a estadios lejanos de la cultura humana y pone en nuestras manos un medio con el que comprenderlos mejor. El pensamiento del sueño nos resulta ahora tan fácil, porque en enormes trayectos evolutivos de la humanidad nos hemos ejercitado muy bien precisamente en esa forma de explicación fantástica y económica a partir de la primera ocurrencia. En dicha medida, el sueño supone un alivio para el cerebro, obligado durante el día a satisfacer las rigurosas demandas que la alta cultura plantea al intelecto.
>
> Cuán tardíamente tuvo que desarrollarse el pensamiento lógico preciso, la relación rigurosa de causa y efecto, es cosa que bien podemos concluir de estos procesos, sobre todo si tenemos en cuenta que nuestras funciones racionales e intelectuales siguen aún recurriendo arbitrariamente a esas formas primitivas de razonamiento y que nosotros mismos vivimos poco menos que la mitad de nuestra vida en ese estado[30].

28 Hemos visto ya más arriba que Freud, fundándose en el análisis de los sueños, llegaba a conclusiones parecidas a propósito del pensamiento onírico arcaico. A partir de ahí no es necesario

un día le dijo a su madre: «Eres dos mamás. Eres mi mamá, y tu pecho es la mamá del hermanito». Había observado con mucho interés el acto de mamar. El pensamiento arcaico del niño se caracteriza por llamar «mama» al pecho. El latino *mamma* significa «pecho».

29. Cf. en especial el análisis de Freud, *Analyse der Phobie eines 5jährigen Knaben*, así como mi ensayo «Sobre conflictos del alma infantil» [OC 17,1].

30. *Menschliches, Allzumenschliches*, pp. 27 ss.

recorrer un gran trecho para concebir los mitos como creaciones similares a sueños: Freud[31] mismo expresó esta conclusión: «La investigación de estas formaciones de la psicología de los pueblos [mitos, etc.] está muy lejos de haber concluido, pero en el caso de los mitos, por ejemplo, resulta sumamente probable que se correspondan con los residuos desfigurados de fantasías de deseo de naciones enteras, con los sueños seculares de la joven humanidad». De modo similar, Rank[32] concibe también el mito como un «sueño colectivo» del pueblo[33].

29 Riklin ha puesto de relieve el mecanismo onírico de los cuentos[34], y lo mismo ha hecho Abraham en el caso de los mitos[35]. Este último afirma (p. 36): «El mito es un fragmento de la vida anímica infantil del pueblo que ya ha sido superada», aserto al que más tarde (p. 71) agrega: «El mito es, así, un fragmento que se ha conservado de la vida anímica infantil del pueblo, y el sueño, el mito del individuo». La conclusión de que la era que creó los mitos pensaba del mismo modo en que continúan todavía haciéndolo hoy los sueños entre nosotros, se sigue poco menos que como una evidencia. De hecho, se descubren sin dificultad en los niños los principios de la formación de mitos, la equiparación a la realidad de fantasías que en parte evocan acontecimientos históricos. No obstante, la afirmación de que el mito procedería de la vida anímica «infantil» del pueblo hay que ponerla entre grandes signos de interrogación. El mito es en realidad la cosa más adulta que produjo la humanidad primitiva. Los primeros antepasados del hombre dotados de agallas no eran en modo alguno embriones, sino animales plenamente desarrollados, y del mismo modo el hombre que pensaba y vivía en el mito era una realidad adulta y no un niño de cuatro años. El mito, en efecto, no es ningún fantasma pueril, sino un requisito importantísimo de la vida primitiva.

30 Se me dirá, a modo de objeción, que las tendencias mitológicas de los niños han sido implantadas por la educación. La objeción es ociosa. ¿Es que acaso se han liberado los hombres alguna vez totalmente del mito? Todos ellos tenían ojos y oídos para ver que el mundo es una cosa muerta, fría e infinita, y ninguno vio jamás un dios ni tuvo que concluir su existencia forzado por sus sentidos. Antes bien, al contrario, fue necesaria una compulsión interna for-

31. *Der Dichter und das Phantasieren*, p. 205.
32. *Der Künstler: Ansätze zu einer Sexualpsychologie*, p. 36.
33. Cf. asimismo Rank, *Der Mythus von der Geburt des Helden*.
34. *Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen*.
35. *Traum und Mythus*.

tísima, que no cabe explicar más que por la fuerza irracional del instinto, para formular, por ejemplo, aquellos contenidos religiosos de fe cuyo carácter absurdo resaltara ya Tertuliano. Se puede, sin duda, privar a un niño de los contenidos de los antiguos mitos, pero no sustraerle su necesidad de mitología y todavía menos la capacidad de crearla. Puede decirse que, si se consiguieran suprimir de un solo golpe todas las tradiciones del mundo, en la siguiente generación volverían a empezar de nuevo toda la mitología y la historia de la religión. Sólo unos pocos individuos, en épocas de una cierta soberbia intelectual, logran rechazar la mitología; la gran mayoría no se libera de ella jamás. Toda la Ilustración del mundo no sirve aquí de nada, lo único que ella destruye es una manifestación pasajera, no el impulso creador.

31 ¡Pero recuperemos el hilo de nuestras reflexiones!

32 Hablábamos de la repetición ontogenética de la psicología filogenética en el niño. Y veíamos que el pensamiento arcaico constituye una particularidad de niños y hombres primitivos. Pero ahora sabemos también que ese mismo pensamiento reclama entre nosotros, los hombres modernos, un amplio espacio y que entra en escena tan pronto como el pensamiento dirigido sale de ella. Una cierta relajación del interés, un leve cansancio, y la perfecta adaptación psicológica al mundo real expresada mediante el pensamiento dirigido desaparece sustituida por fantasías. Nos desviamos de nuestro tema y nos abismamos en nuestras propias asociaciones de ideas; un aflojamiento todavía mayor de la atención, y perdemos poco a poco la consciencia del presente y la fantasía se hace con el poder.

33 Se abre paso aquí una importante pregunta: ¿de qué están hechas las fantasías? Por los poetas sabemos muchas cosas, muy pocas, empero, por la ciencia. Sólo la experiencia de los psicoterapeutas ha arrojado aquí un poco de luz, mostrándonos que se dan ciclos típicos. El tartamudo fantasea que es un gran orador, lo que Demóstenes convirtió en una realidad gracias a su indomable energía; el pobre fantasea que es millonario, el niño que es adulto. El oprimido libra victoriosos combates con su opresor, el incapaz se atormenta o se deleita con planes ambiciosos. Uno se compensa con la fantasía.

34 ¿De dónde sacan las fantasías su material? Valgámonos como ejemplo de una típica fantasía adolescente: un muchacho enfrentado a todas las incertidumbres de su futuro destino desplaza en su fantasía esa inseguridad al pasado, diciéndose: «Si no fuese hijo de mis padres, sino de un noble y rico conde que me hubiese confiado a ellos tan sólo para que cuidasen de mí, entonces un día aparecería con toda seguridad una carroza dorada, y el señor conde se llevaría



Figura 3. Rómulo y Remo con la loba.
Relieve romano, Avenches (Suiza).

consigo a su hijo a su maravilloso castillo...», tras lo cual la narración proseguiría como en un cuento de Grimm que una madre les relata a sus hijos. Tratándose de un niño normal, todo se quedaría en una idea pasajera que tan pronto pasa ligera como se la lleva el viento y está olvidada. Pero hubo un tiempo —en los días de la civilización antigua— en que esa fantasía era una verdad legítima que gozaba de general reconocimiento. Los héroes —recordaré aquí los nombres de Rómulo y Remo (figura 3), Moisés, Semíramis y otros muchos— desaparecían de la vista de sus verdaderos padres[36]. Otros son directamente hijos de los dioses, y las estirpes de la nobleza afirman descender genealógicamente de dioses y héroes. Como muestra este ejemplo, la fantasía de los hombres modernos no es en el fondo más que la repetición de una antigua creencia popular que originalmente tuvo una amplísima difusión. La fantasía ambiciosa selecciona, pues, entre otras cosas una forma clásica y que antaño gozó de plena validez. Y exactamente lo mismo debe decirse de ciertas fantasías eróticas. Hemos mencionado antes sueños de violencia sexual: el ladrón que penetra en una casa y perpetra un acto amenazador. También éste es un tema mitológico, del que está claro que a menudo constituyó también una realidad[37]. Prescindiendo ahora por completo de que el rapto de mujeres fue algo común en tiempos prehistóricos, en épocas civilizadas fue también objeto de la

36. Rank, *op. cit.* También Jung y Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, pp. 44 ss. [«2. Das Waisenkind»].

37. Sobre el rapto mitológico de la prometida, cf. Jung y Kerényi, *op. cit.*, pp. 156 [o 160] ss. [«3. Göttliche Mädchengestalten; 4. Hekate»].

mitología. Recordaré los raptos de Perséfone, Deyanira, Europa, las sabinas, etc. Y no se olvide que en muchos lugares continúan hoy vigentes usos nupciales que recuerdan el antiguo rapto.

35 Podrían citarse un sinnúmero de ejemplos de esta clase. Todos ellos probarían una misma cosa: que lo que en nosotros es fantasía en el trasfondo, fue un día realidad a plena luz. Lo que en nosotros aflora en sueños y fantasías, fue antaño costumbre consciente o convicción generalizada. Pero lo que fue un día tan potente, lo que pudo un día configurar la esfera vital mental de un pueblo civilizado, no desaparece enteramente de la vida anímica en el curso de unas pocas generaciones. No debe olvidarse que desde la época de esplendor de la cultura griega no han transcurrido más que ochenta generaciones. ¿Y qué son ochenta generaciones? Nada que no se contraiga en un lapso ínfimo de tiempo, cuando las comparamos con los períodos que nos separan del *homo neandertalensis* o *heidelbergensis*. Me gustaría citar unas acertadas palabras del gran historiador Guillaume Ferrero:

> Suele pensarse muy comúnmente que cuanto más se aleja el hombre en el tiempo, tanto más diferente hay que considerarlo de nosotros por sus ideas y sus sentimientos, y que la psicología de la humanidad se modificaría de centuria en centuria como la moda o la literatura. Por ello, a poco que se tropieza en la historia de los tiempos pasados con una institución, costumbre, ley o creencia algo distinta de las que observamos a diario, se buscan todo tipo de explicaciones complicadas, que la mayoría de las veces se reducen a frases cuyo significado peca de poco preciso. Ahora bien, el hombre no cambia tan rápidamente; su psicología sigue siendo la misma en el fondo; y si su cultura varía mucho de una época a otra, tampoco será eso lo que modifique el funcionamiento de su espíritu. Las leyes fundamentales del espíritu siguen siendo las mismas, al menos por los períodos históricos tan breves de que tenemos conocimiento; y casi todos los fenómenos, incluso los más extraños, deben poder explicarse por esas leyes comunes del espíritu que podemos constatar en nosotros mismos[38].

36 A esta opinión tiene forzosamente que adherirse el psicólogo. En nuestra civilización, es cierto, han desaparecido las falagogias dionisíacas de la Atenas clásica y los misterios de los dioses ctónicos; y las representaciones teriomórficas de la divinidad han quedado asimismo reducidas a ciertos restos, como la paloma, el cordero o el gallo que adorna los campanarios de nuestras iglesias; pero nada de todo ello impide que pasemos en la infancia por una etapa en la

38. *Les lois psychologiques du symbolisme*, p. VII.

que el pensar y el sentir arcaicos piden la palabra, ni que poseamos durante toda nuestra vida, junto al dirigido y adaptado que recientemente hemos adquirido, un pensamiento-fantasía que se corresponde con estados mentales primitivos. Al igual que nuestro cuerpo conserva todavía en muchos órganos reliquias de funciones y estados antiguos, nuestra mente, incluso aunque parezca haberse emancipado realmente de aquellas tendencias instintivas arcaicas, sigue incorporando aun hoy las marcas de la evolución vivida y retrocediendo, cuando menos en sueños y fantasías, a las edades más remotas.

37 La pregunta por el lugar en que tendrían su origen la inclinación y la capacidad de la mente para expresarse simbólicamente, condujo a diferenciar dos tipos de pensamiento: el dirigido y adaptado, y el subjetivo e impulsado por motivos internos. La última de estas formas de pensar —presuponiendo que no esté siendo corregida en todo momento por la adaptación— tiene por fuerza que engendrar una imagen del mundo distorsionada en su mayor parte subjetivamente. A este estado mental empezó por bautizárselo como «infantil» o «autoerótico» o, siguiendo a Eugen Bleuler, como «autístico», confiriéndose así clara expresión a la opinión de que la imagen del mundo subjetiva, valorándola desde el punto de vista de la adaptación, sería inferior a la del pensamiento dirigido. El caso ideal de autismo está representado por la esquizofrenia, y el autoerotismo infantil es característico de las neurosis. Con semejante forma de ver las cosas se desplaza un proceso en sí mismo absolutamente normal como el pensamiento fantástico no dirigido a las inmediaciones de lo patológico, cosa que debe achacarse menos al cinismo de los médicos que a la circunstancia de que fueran precisamente médicos quienes por vez primera valoraron este tipo de pensamiento. Las motivaciones por las que está animado el pensamiento no dirigido son en lo esencial subjetivas, y, por cierto, mucho más a menudo inconscientes que lo contrario. La engendrada por este pensamiento está claro que es una imagen del mundo diferente a la del pensamiento consciente y dirigido. Pero no hay ni una sola razón de peso para suponer que la primera no sea más que una distorsión de la imagen objetiva del mundo, pues es dudoso que el motivo interno y mayormente inconsciente que dirige los procesos fantásticos no represente un hecho objetivo. Freud mismo insistió hasta la saciedad en lo frecuentemente que los motivos inconscientes reposan sobre el instinto, del que al fin y al cabo está claro que constituye un *hecho objetivo*. También reconoció la naturaleza arcaica de dichos motivos, al menos parcialmente.

38 Los fundamentos inconscientes de los sueños y de las fantasías son reminiscencias infantiles sólo en apariencia. En realidad, se trata

de formas de pensamiento primitivas o arcaicas que reposan sobre instintos y que, como es natural, destacan con más claridad en la infancia que en años posteriores. Pero en sí mismas no tienen nada de infantiles ni aun de patológicas, por lo que, para caracterizarlas, tampoco deberían emplearse expresiones tomadas en préstamo de la patología. Así, el mito que reposa en procesos fantásticos inconscientes no es en absoluto infantil en cuanto a su significado, contenido y estructura, ni tampoco una expresión de una actitud autoerótica o autística, pese a crear una imagen del mundo que apenas puede compararse con nuestra percepción racional y objetiva. La base instintivo-arcaica de nuestra mente constituye un hecho objetivo dado, que depende de la experiencia individual y del arbitrio subjetivo-personal tan poco como la estructura heredada y la disposición funcional dependen del cerebro o de cualquier otro órgano. Como tiene el cuerpo su propia historia evolutiva, de cuyas diversas etapas presenta todavía claras huellas, otro tanto hay que decir de la psique[39].

39 Mientras que el pensamiento dirigido es un fenómeno enteramente consciente[40], del pensamiento fantástico no puede afirmarse otro tanto. Una gran parte de sus contenidos caen todavía dentro del ámbito de la consciencia, pero una parte no menos amplia de ellos discurre en una zona de penumbra o del todo en lo inconsciente, por lo que sólo cabe acceder a ella por vías indirectas[41]. Por el pensamiento fantástico pasa la unión del pensamiento dirigido con los «estratos» más antiguos de la mente humana, situados desde hace largo tiempo por debajo del umbral de la consciencia. Los productos de la fantasía que primero dan quehacer a la consciencia son los ensueños o fantasías diurnas, a los que Freud, Flournoy, Pick y otros han concedido particular atención; luego vienen los sueños, que sin embargo ofrecen de entrada a la consciencia una fachada enigmática y sólo cobran sentido mediante los contenidos inconscientes explicados mediatamente. Por último, hay también, por decirlo así, sistemas de fantasías del todo inconscientes en el complejo disociado, que muestran una tendencia a constituir una personalidad separada[42].

39. Al respecto cf. mi ensayo «El espíritu de la psicología» [cf. OC 8,8].

40. A excepción del hecho de que los contenidos penetren en la consciencia mostrando ya un alto grado de complejidad, de lo cual ya se hace eco Wundt.

41. Schelling (*Philosophie der Mythologie* II) considera que lo preconsciente es la fuente creadora; y Fichte (*Psychologie* I, pp. 508 ss.) piensa que la «región preconsciente» es el lugar de origen de contenidos oníricos fundamentales.

42. Al respecto cf. Flournoy, *Des Indes à la planète Mars*; Jung, *Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos* [OC 1], *Sobre la psicología de la* demen-

40 Nuestras consideraciones anteriores muestran hasta qué punto están emparentados directamente con lo mítico los productos de origen inconsciente. De ahí habría que concluir que una introversión que tenga lugar en años posteriores recurrirá de forma regresiva a reminiscencias infantiles (procedentes del pasado individual), a las que son inherentes rasgos de un arcaísmo de entrada meramente apuntado, y luego tanto más pronunciado cuanto más intensas sean la introversión y regresión.

41 Este problema merece que lo discutamos más *in extenso*. Valgámonos como ejemplo concreto de la historia del piadoso abad Oegger, que relata Anatole France[43]. Era este sacerdote un soñador que fantaseaba mucho, y en especial a cuenta del destino de Judas, del que se preguntaba si habría sido condenado realmente al tormento eterno, como afirma la doctrina de la Iglesia, o habría sido por último perdonado por Dios. Oegger se apoyaba en el comprensible argumento de que, en su omnisciencia, Dios había elegido a Judas como instrumento con el que operar el punto culminante de la obra redentora de Cristo[44]. Este útil indispensable, sin cuyo concurso jamás habría sido hecha partícipe la humanidad de la salvación, bajo ningún concepto podía ser condenado a la perdición eterna por un Dios infinitamente bondadoso. Para poner fin a sus dudas, Oegger acudió una noche a la iglesia y suplicó que se le concediera una señal de que Judas había sido perdonado. Sintió entonces un contacto celestial en los hombros. Y al día siguiente el abad comunicó al arzobispo su decisión de volver al mundo para predicar el evangelio de la infinita misericordia de Dios.

42 Tenemos aquí ante nosotros un evidente sistema de fantasías: se trata de la cuestión, bizantina y para siempre indecisa, de si la figura legendaria de Judas se habría o no condenado. La leyenda de Judas es en sí un motivo típico: el de la insidiosa traición al héroe. Recordaré los casos de Sigfrido y Hagen, y de Balder y Loki. Sigfrido y Balder son asesinados por un traidor desleal que pertenece a su entorno más inmediato. Este mito es conmovedor y trágico porque el héroe no sucumbe en él en el curso de una lucha honorable, sino siendo traicionado; a la vez, constituye un hecho que ha sido histórico en múltiples ocasiones, como por

tia praecox [OC 3] y *Consideraciones generales sobre la teoría de los complejos* [OC 8]. Evidencias excelentes también en Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*.

43. *Le Jardin d'Epicure*, pp. 98 s.

44. A la figura de Judas se le atribuye también una gran importancia psicológica como sacrificador del Cordero de Dios, que de este modo se sacrifica también a sí mismo (suicidio). Cf. la Segunda Parte del presente volumen.

ejemplo en el caso de Bruto y César. El mito de este crimen es antiquísimo, pero sigue narrándose una y otra vez. Con ello se expresa el hecho de que la envidia no deja conciliar el sueño a los hombres. Esta regla quiere que se la aplique a título general a la tradición mítica: los que se transmiten no son relatos de cualesquiera hechos pasados, sino solamente aquellos que expresan una idea universal de la humanidad, una idea que vuelve una y otra vez a rejuvenecer. Así, por ejemplo, la vida y hazañas de los héroes nacionales y de los fundadores de religiones son las condensaciones purísimas de motivos míticos típicos, tras los cuales desaparece la figura individual[45].

43 Pero, ¿por qué se atormentaba nuestro piadoso abad con la vieja leyenda de Judas? Oegger había vuelto al mundo, decíamos, para predicar el evangelio de la misericordia. Al cabo de un tiempo, abjuró de su fe católica y se hizo swedenborgiano. Entendemos ahora su fantasía sobre Judas: él mismo era el Judas que traicionó a su Señor; y por eso tenía que cerciorarse por adelantado de la misericordia divina, para poder ser Judas sin temor.

44 Este caso viene a aclarar el mecanismo de las fantasías en cuanto tales. La fantasía consciente puede estar hecha del material que sea —mítico o de cualquier otra clase—: la cuestión es que no hay que tomársela nunca al pie de la letra, sino que hay que interpretarla de acuerdo con lo que significa. Si nos aferramos a su literalidad, en efecto, no habrá forma humana de entenderla, y no nos quedará más remedio que desesperar de la utilidad de la función psíquica. En el caso del abad Oegger veíamos, sin embargo, que sus dudas y esperanzas, que en apariencia giraban en torno a la persona histórica de Judas, lo hacían en realidad en torno a su propia persona,

45. Al respecto cf. Drews, *Die Christusmythe*. Teólogos perspicaces, como Kalthoff (*Die Entstehung des Christentums*) juzgan la situación en términos análogos a los de Drews. Kalthoff, por ejemplo, dice: «La naturaleza de las fuentes que nos informan del origen del cristianismo es tal que, si tenemos en cuenta el actual estado de la investigación histórica, a ningún historiador se le ocurriría recurrir a ellas como base con el fin de escribir una biografía del Jesús histórico». También dice (*op. cit.*, p. 10) que «hoy día a ninguna persona se le ocurriría buscar tras esos relatos de los evangelios la biografía de un hombre natural e histórico sin las repercusiones de la teología racionalista»; igualmente (p. 9): «Lo divino tiene que pensarse en Cristo siempre y en todas partes como íntimamente unido a lo humano; desde el hombre-Dios eclesiástico una línea retrocede directamente, pasando por las epístolas y los evangelios del Nuevo Testamento, hasta el Apocalipsis de Daniel, en el que tiene sus inicios la acuñación eclesiástica de la imagen de Cristo. Pero en cada uno de los diversos puntos de esta línea, Cristo posee también rasgos sobrehumanos, y nunca y en ningún lugar es lo que pretende hacer de él la teología crítica: un hombre natural, un individuo histórico». Cf. también Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*.

que solucionando el problema de Judas buscaba allanarse el camino hacia la libertad.

45 Las fantasías conscientes describen, pues, valiéndose de un material mítico, ciertas tendencias de la propia personalidad que ésta aún no reconoce o se niega ya a reconocer. Como cualquiera puede ver, una tendencia a la que se rehúsa reconocimiento y a la que se trata como si no existiera, difícilmente puede albergar algo que encaje con nuestro carácter consciente. De ahí que la mayoría de las veces se trate de cosas que pasan por ser inmorales o imposibles, y cuya conscienciación tropieza por ello con las más fuertes resistencias. En efecto, ¿qué habría dicho Oegger si alguien le hubiera comunicado confidencialmente que lo que estaba haciendo era prepararse para desempeñar él mismo el papel de Judas? Por creer que la condenación de Judas era incompatible con la bondad divina, el abad cavilaba sobre ese conflicto: tal es la serie causal consciente. A su lado discurre la inconsciente: por querer convertirse en Judas o tener que hacerlo, el abad se aseguró por anticipado la bondad de Dios. Judas se convirtió para Oegger en el símbolo de su propia tendencia inconsciente, y él se sirvió de esa imagen para poder reflexionar sobre sus propios asuntos; que hubiese tomado consciencia directa de todo ello habría sido demasiado doloroso para él. Así que seguramente tiene que haber mitos típicos de los que los pueblos se sirvan como genuinos instrumentos con los que poder elaborar sus complejos psicológicos. Jacob Burckhardt parece haberlo presentido así cuando dijo en cierta ocasión que todo griego de la época clásica llevaba un fragmento de Edipo en su interior, al igual que todo alemán un fragmento de Fausto[46].

46 Los problemas que ha puesto ante nuestra vista la sencilla historia del abad Oegger saldrán otra vez a nuestro encuentro cuando nos dispongamos a analizar fantasías que en esta ocasión deben su existencia a una actividad exclusivamente inconscien-

46. *Briefe an Albert Brenner* (en *Basler Jahrbuch 1901*, pp. 91 s.): «No guardo en cajas y cajones ninguna interpretación especial con la que pueda explicarse el *Fausto*. Además, usted mismo está ya perfectamente pertrechado de comentaristas de toda especie. Hágame caso: devuelva ahora mismo todas esas baratijas a la sociedad de lectores de donde proceden... Lo que esté destinado a encontrar en el *Fausto*, lo encontrará usted por vías intuitivas. El *Fausto* es un mito puro y genuino, es decir, una imagen grande y primitiva en la que cada cual ha de volver a presentir *su* esencia y destino a su particular manera. Permítame usted una comparación: ¿qué habrían dicho los antiguos griegos de haberse metido un comentarista en medio de ellos y de su leyenda de Edipo? En cada griego había una fibra edípica de la saga, que exigía que se la rozase de forma *inmediata* con el fin de que pudiera resonar *a su* manera. Pues lo mismo ocurre con la nación alemana y el *Fausto*».

te. Por mediación del doctor Flournoy, algunas fantasías de este tipo, parte de ellas en forma poética, fueron publicadas por *Miss* Frank Miller con el título de *Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente* en el volumen V de los *Archives de Psychologie* (1906)[47].

47. No puedo negar que durante bastante tiempo dudé si atreverme o no a levantar el velo que cubría las intimidades que, con un cierto altruismo por su parte, la autora había confiado al público en interés de la ciencia. No obstante, me dije que la autora tenía que soportar una comprensión más profunda, al igual que las objeciones de la crítica. Siempre hay que arriesgar algo cuando se expone uno a la opinión pública. Como no mantengo ningún tipo de relaciones personales con *Miss* Miller, podré hablar con más libertad.

3

ANTECEDENTES

47 Sabemos por múltiples experiencias que cuando alguien relata sus fantasías o sus sueños, lo narrado en ellos suele ser muy a menudo no sólo un problema urgente, sino el que en ese momento representa el más embarazoso de sus problemas íntimos[1]. Como en el caso de *Miss* Miller tendremos que habérnoslas con un sistema complejo, habremos también de ocuparnos de detalles de los que pienso que la mejor manera que tengo de tratarlos consiste en seguir la exposición de la propia *Miss* Miller. En el primer capítulo, *Phénomènes*

1. Un ejemplo de ello figura en Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, I, p. 72. Bernoulli describe el comportamiento de Nietzsche en la sociedad de Basilea: «En cierta ocasión contó a su vecina de mesa: 'He soñado hace poco que la piel de mi mano, situada frente a mí sobre la mesa, se volvía de pronto transparente como el vidrio; claramente podía distinguir en ella los huesos, los tejidos y el juego de los músculos. De pronto veía un grueso sapo aposentado sobre mi mano y sentía el irresistible impulso de tragármelo. Venciendo una espantosa repugnancia, lo hice descender por mi garganta'. La joven se echó a reír. '¿Y se ríe usted?', le preguntó Nietzsche, terriblemente serio y fijando en su vecina comensal una mirada a la vez profundamente triste e interrogadora. Fue entonces cuando ésta adivinó, aunque a la vez sin entenderlo del todo, que aquí se le había confiado un oráculo en parábola, y que Nietzsche, a través de una delgada rendija, le había permitido mirar dentro del oscuro abismo de su interior». Bernoulli añade (p. 166) la siguiente anotación: «... tal vez permita esto descubrir que la inmaculada perfección de su indumentaria era menos el resultado de una inofensiva complacencia en sí mismo que la exteriorización de un miedo a ensuciarse nacido en una repugnancia secreta y que lo atormentaba». Como es sabido, Nietzsche llegó a Basilea siendo muy joven, a una edad en la que otros jóvenes piensan en contraer matrimonio. Estaba sentado junto a una joven y le contó que a su miembro transparente le había pasado algo horrible y repulsivo, que había tenido que asumir por completo en su cuerpo. No es ningún misterio cuál fue la enfermedad que acarreó a Nietzsche un prematuro fin. Justamente eso era lo que acababa de comunicarle a la dama. La risa de ella estaba realmente fuera de lugar.

de suggestion passagère ou d'autosuggestion instantanée, ésta aduce una serie de ejemplos de su inusitada sugestionabilidad, que ella misma ve como un síntoma de un temperamento nervioso. *Miss* Miller parece tener una capacidad fuera de lo común para la empatía y la identificación. En el caso del *Cyrano*, por ejemplo, dice haberse identificado de tal manera con Christian de Neuvillette, como para sentir en su propio pecho una penetrante punzada en el mismo lugar en que aquél recibía el disparo fatal.

48 Dejando a un lado su aspecto puramente estético, sería posible definir el teatro como una institución destinada a la elaboración de complejos en público. El placer que nos proporciona una comedia o un enredo dramático que se resuelve felizmente, se debe a la identificación de nuestros propios complejos con la representación; el de la tragedia, al sentimiento escalofriantemente tranquilizador de que sea otra persona quien sufra lo que a nosotros mismos nos amenaza. El que nuestra autora perciba idénticas sensaciones a las del agonizante Christian, significa que hay en ella un complejo que aguarda con impaciencia una solución similar y que está susurrando en voz baja un *hodie tibi, cras mihi* [hoy te toca a ti, mañana a mí]. Para que sepamos, además, cuál es propiamente el momento efectivo, *Miss* Miller señala que percibe el dolor en el pecho «lorsque Sarah Bernhardt se précipite sur lui pour étancher le sang de sa blessure» [cuando Sarah Bernhardt se precipita sobre él para detener la sangre de su herida], es decir, en el momento en que el amor entre Christian y Roxana vive un repentino final. Si repasamos en su totalidad la pieza de Rostand, saltarán a nuestra vista ciertos pasajes a cuyo efecto no es fácil sustraerse, y que me gustaría destacar aquí debido a su importancia para todo lo que viene después. Cyrano de Bergerac, el hombre de la fea y larga nariz, por la que tantas veces ha tenido que batirse en duelo, está enamorado de Roxana, que no sabiendo nada de sus sentimientos está a su vez enamorada de Christian, por creerle el autor de los hermosos versos que en realidad proceden de la pluma de Cyrano. Este último es el incomprendido, cuyo ardiente amor y nobleza de alma nadie sospecha, el héroe que se sacrifica por los demás y que, al morir, pero no antes de haber llegado el ocaso de la vida, lee una vez más en voz alta la última carta de Christian, cuyos versos había escrito en realidad él mismo:

> CYRANO (*leyendo*): «Roxana, adiós, voy a morir...».
>
> ROXANA (*asombrada, interrumpiéndole*): ¿Qué es esto? ¿En voz alta leéis?

CYRANO (*leyendo*):
«Por ti, mi encanto,
rebosa el corazón amor inmenso;
y muero, y mis miradas codiciosas,
festín supremo de mis ojos ebrios
con tu beldad...».

ROXANA: ¡Qué bien leéis!

CYRANO (*continuando*)
«... ya nunca
al vuelo besarán tu menor gesto.
Todos hoy los refleja, enardecido,
en trance tan cruel, mi pensamiento;
y uno entre los demás, el que te es propio
al acercar los primorosos dedos
a la frente...».

ROXANA: ¡Qué bien leéis!

(*Va oscureciendo sensiblemente*)

CYRANO:
«Y ansío
gritar, y grito: ¡Adiós!...».

ROXANA: ¡Oh! Leéis...

CYRANO: «Mi dueña...».

ROXANA: ... con una voz...

CYRANO: «... mi dicha, mi tesoro...»

ROXANA: ... ¡que yo escuché otra vez!...

(*Roxana se le acerca sin que él lo note, se coloca detrás del sillón, se inclina y mira la carta. La oscuridad aumenta.*)

CYRANO: «De mis recuerdos
ni un punto se alejó tu bella imagen,
porque soy, y seré después de muerto,
quien te ama, quien por ti...»[2].

2. Rostand, *Cyrano de Bergerac*, pp. 217 s. [Citado según la traducción española de Luis Vía, José Oriol Martí y Emilio Tintorer, Aguilar, Madrid, 1976. *N. del T.*]

49 En ese momento, Roxana descubre en él al verdadero amante. Pero es ya demasiado tarde, la muerte se acerca, y en el delirio de la agonía Cyrano se yergue desenvainando su espada:

CYRANO:

¡Nada!
¡No lucha!... ¡Y osa!, ¡infeliz!,
osa mirar mi nariz
esa vil desnarigada!...

(*Levantando la espada*)

¿Qué decís?... ¿Qué la victoria
quien la ansía no la alcanza?...
¡Si no hay de triunfo esperanza,
hay esperanza de gloria!...
¿Cuántos sois? ¿Sois más de mil?
¡Os conozco! ¡Sois la Ira!
(*Dando estocadas en el vacío*)
¡El Prejuicio! ¡La Mentira!
¡La Envidia cobarde y vil!
¿Que yo pacte?... ¿Pactar yo?
¡Te conozco, Estupidez!
¡No cabe en mí tal doblez!
¡Morir, sí! ¡Venderme, no!
Conmigo vais a acabar:
¡no importa! ¡La muerte espero
y, en tanto que llega, quiero
luchar... y siempre luchar!

(*Describe inmensos molinetes; luego se detiene, jadeante*)

¡Todo me lo quitaréis!
¡Todo! ¡El laurel y la rosa!
¡Pero quédame una cosa
que arrancarme no podréis!
El fango del deshonor
jamás llegó a salpicarla;
y hoy, en el cielo, al dejarla
a las plantas del Señor,
he de mostrar sin empacho
que, ajena a toda vileza,
fue dechado de pureza
siempre: y es...

(*Avanza en actitud de acometer, levantando la espada, que pronto se escapa de su mano. Vacila y cae en brazos de Lebret y Ragueneau*)

ROXANA: (*Inclinándose sobre él y besándole en la frente*) ¡Di!

CYRANO: (*Abre los ojos, reconoce a Roxana y exclama sonriendo*) Mi... penacho[3].

50 Cyrano, que bajo la fea envoltura de su cuerpo oculta un alma tanto más bella, es un nostálgico y un incomprendido, y su último triunfo consiste en despedirse al menos con penacho inmaculado: «sans un pli et sans une tache» [sin una arruga ni una mancha]. La identificación de la autora con el agonizante Christian, en sí una figura poco impresionante, expresa que a su amor le está reservado un brusco final —como a Christian—. Pero el trágico *intermezzo* con Christian se desarrolla, como hemos visto, sobre un trasfondo bastante más significativo: el amor incomprendido que Cyrano siente por Roxana. La identificación con Christian podría no ser más que un pretexto. En el posterior curso de nuestro análisis veremos que, muy probablemente, así es.

51 A la identificación con Christian le sigue, como ulterior ejemplo, un plástico recuerdo del océano, que se produjo al contemplar *Miss* Miller la fotografía de un vapor en alta mar. («... je sentis les pulsations des machines, le soulèvement des vagues, le balancement du navire») [sentí las pulsaciones de las máquinas, el levantarse de las olas, el balancearse del navío.] Nos es lícito expresar ya la sospecha de que a los viajes por mar van ligados recuerdos particularmente emocionantes, que han penetrado en lo más hondo del alma y que con su resonar inconsciente confieren un relieve especialmente intenso al recuerdo de esas experiencias marítimas. Más adelante veremos hasta qué punto están relacionados con los problemas rozados más arriba esos recuerdos que aquí sospechamos.

52 El ejemplo que viene a continuación resulta singular: en cierta ocasión, estando en el baño, *Miss* Miller había recogido sus cabellos en una toalla para protegerlos de la humedad. En ese preciso momento sintió una fuerte impresión: «Il me sembla que j'étais sur un piédestal, une véritable statue égyptienne, avec tous ses détails: membres raides, un pied en avant, la main tenant des insignes, etc.» [Me pareció que estaba sobre un pedestal, una verdadera estatua egipcia, con todos sus detalles: miembros rígidos, un pie adelantado, la mano sosteniendo insignias, etc.]. *Miss* Miller se identifica, pues, con una estatua egipcia, como es natural en virtud de una similitud no reconocida. Pero lo que eso significa es: soy como una estatua egipcia, es decir, igual de rígida, de seca, de sublime y de «impassible», características, todas ellas, sin duda proverbiales del estilo egipcio.

3. Rostand, *op. cit.*, pp. 224 s.

53 El ejemplo que sigue a continuación destaca el efecto que la persona de la autora tuvo sobre un artista:

> ... conseguí hacerle reproducir paisajes, como el del lago Leman, en los que no había estado jamás, y él pretendía que yo podía hacerle reproducir cosas que no había visto nunca y transmitirle la sensación de una atmósfera ambiente que nunca había sentido; en resumen, que yo me servía de él como él se servía de su lápiz, es decir, como de un simple instrumento.

54 Esta observación entra en directa contradicción con la fantasía de la estatua egipcia. *Miss* Miller siente la necesidad no expresada de destacar aquí el efecto casi mágico que ella ejerce sobre otra persona. Tampoco esto podría suceder sin una compulsión interna, que sienten precisamente esas personas a las que por lo común no les es posible entablar lazos sentimentales verdaderos, y que se consuelan luego con la idea de que poseerían una capacidad de sugestión poco menos que mágica.

55 Con éste hemos agotado la serie de ejemplos que tendrían la misión de ilustrar la autosugestionabilidad de la autora y lo sugestivo de su efecto. Aunque los ejemplos no sean ni especialmente convincentes ni especialmente interesantes en este sentido, en un sentido psicológico son, en cambio, mucho más valiosos, pues permiten penetrar hasta cierto punto con la mirada en la problemática personal. En su mayoría, los ejemplos aluden a situaciones en las que *Miss* Miller sucumbió a efectos sugestivos, es decir, en las que la libido se apropió de ciertas impresiones y las amplificó, cosa que hubiese resultado imposible de no haber estado disponible energía no ligada a consecuencia de una insuficiente relación con la realidad.

4

EL HIMNO AL CREADOR

56 El segundo capítulo de la publicación de Flournoy está encabezado por las palabras: «Gloire à Dieu. Poème onirique».

57 A los veinte años de edad, *Miss* Miller (1898) hizo un largo viaje a Europa y por Europa. Dejemos que ella misma sea quien nos lo describa:

> Tras el largo e incómodo viaje de Nueva York a Estocolmo, y de allí a Petersburgo y Odessa, fue para mí una verdadera voluptuosidad (*une véritable volupté*[1]) abandonar el mundo de las ciudades... para entrar en el de las olas, el cielo y el silencio... Durante horas permanecía en cubierta para soñar echada sobre una *chaise longue*: las historias, leyendas y mitos de los distintos países percibidos en la lejanía acudían a mí de forma confusa, fundidos en una suerte de bruma luminosa a través de la cual las cosas reales parecían haber dejado de existir, mientras que los sueños y las ideas adquirían el aspecto de la única realidad verdadera. Al principio, evitaba incluso toda compañía y me mantenía a un lado, perdida en mis ensoñaciones, donde todo lo que yo conocía de verdaderamente grande, bello y bueno volvía a mi mente con vida y vigor nuevos. Empleé también una buena parte de mis jornadas en escribir a mis amigos ausentes, y en leer o bosquejar pequeñas piezas en verso en memoria de las diversas localidades que visitábamos. Algunos de estos poemas eran de un carácter más bien serio.

58 Tal vez parezca superfluo que observemos más de cerca todos estos detalles. Pero recordemos en este punto lo que hemos afirma-

1. La elección de palabras y metáforas tiene siempre algo importante que decirnos.

do más arriba, es decir, que cuando las personas permiten que su inconsciente tome la palabra, éste empieza siempre por pregonar las cosas más íntimas. Desde esta perspectiva, aun lo pequeñísimo se torna a menudo significativo. *Miss* Miller describe en este pasaje un «estado de introversión»: a continuación de que la vida de las ciudades y sus miles de impresiones hayan atraído su atención (con ese poder de sugestión, ya mencionado, que impone la impresión a la fuerza), *Miss* Miller respira ahora aliviada sobre el océano y se sumerge tras toda esa superficialidad en su mundo interno desligándose deliberadamente de su entorno, de suerte que las cosas pierden su realidad y los sueños se convierten en realidades. La psicopatología conoce un cierto trastorno mental[2] que da comienzo aislándose los enfermos cada vez más de la realidad y sumergiéndose en su fantasía, con lo que la realidad pierde vigencia en la misma medida en la que aumenta el poder determinante del mundo interno. Este proceso continúa hasta un punto culminante, en el que los afectados adquieren a menudo súbitamente una consciencia más o menos vaga de su disociación con respecto a la realidad: el fenómeno que entra entonces en escena es una suerte de pánico, en el que los enfermos empiezan de un modo patológico a volverse hacia su entorno. Estos intentos nacen en el deseo compensatorio de volver a ligarse a él, y ésta parece ser una regla psicológica que tendría validez para los enfermos y, de una forma más atenuada, también para las personas normales.

59 De ahí que pueda esperarse que *Miss* Miller, tras su prolongada introversión, que durante un tiempo ha llegado incluso a deteriorar su sentido de la realidad, sucumba de nuevo a una impresión del mundo externo, y en concreto a un influjo tan enérgicamente sugestivo como el de sus ensueños. Sigamos leyendo su narración:

2. Esta enfermedad era conocida antes con el nombre, no del todo feliz, con que la bautizó Kraepelin de *dementia praecox*. Bleuler la rebautizó después como «esquizofrenia». Para esta enfermedad ha sido una verdadera desgracia que fueran psiquiatras quienes la descubriesen. A esta circunstancia tiene que agradecerle lo aparentemente infeliz de su pronóstico, pues padecer *dementia praecox* significa lo mismo que estar terapéuticamente desahuciado. ¡Cuál no sería el aspecto de la histeria si se la juzgase desde el punto de vista psiquiátrico! El psiquiatra, como es natural, sólo contempla en su sanatorio lo peor de lo peor y tiene por ello que ser pesimista, pues está terapéuticamente paralizado. ¡Qué lamentable espectáculo nos depararía la tuberculosis si sólo se la describiese basándose en las experiencias realizadas en un asilo para desahuciados! Del mismo modo que las histerias crónicas que languidecen en los manicomios no representan la histeria real, tampoco la esquizofrenia hace lo propio con sus etapas previas, tan comunes en la praxis, que nunca llegan a ojos del psiquiatra institucional. «Psicosis latente» es un término que el psicoterapeuta conoce y teme demasiado bien.

Pero cuando el viaje se aproximaba a su fin, los oficiales de a bordo se deshicieron en toda clase de exquisitos cumplidos y atenciones (*tout ce qu'il y a de plus empressé et de plus aimable*) y yo pasé muchas horas agradables con ellos enseñándoles inglés.

Junto a la costa de Sicilia, en el puerto de Catania, escribí una canción de marineros que no era más que una adaptación de una canción muy conocida sobre el mar, el vino y el amor (*brine, wine and damsels fine*). Los italianos, en general, cantan todos ellos bien; y uno de los oficiales, al cantar de noche mientras estaba de guardia en el puente, me había causado una gran impresión, inspirándome la idea de escribir algunas palabras que pudieran adaptarse a su melodía.

Poco después, tuve casi que darle la vuelta al viejo proverbio: *Veder Napoli e poi morir*; porque en el puerto de Nápoles empecé de pronto a sentirme muy enferma (aunque no de gravedad); luego me recuperé lo suficiente como para bajar a tierra y visitar en coche los principales monumentos artísticos de la ciudad. Ese día me dejó muy cansada, y como teníamos la intención de ver Pisa al día siguiente, volví pronto a bordo y me acosté enseguida, sin soñar con nada que fuese más serio que la belleza de los oficiales y la fealdad de los mendigos italianos.

60 Habrá quien se haya sentido un tanto decepcionado por encontrarse, en lugar de con la gran impresión esperada, con lo que parece un insignificante *intermezzo*, un flirteo. Uno de los oficiales, el cantante, había causado de todos modos a *Miss* Miller una impresión considerable («il m'avait fait beaucoup d'impression»). La observación que figura al final de la descripción: «sans songer à rien de plus sérieux qu'à la beauté des officiers», etc., vuelve no obstante a disminuir la seriedad de la impresión. Pero la suposición de que, pese a todo, esta última había ejercido un no despreciable influjo en su estado de ánimo, encuentra apoyo en el hecho de que fuese compuesto un poema en honor del cantante. Hay una excesiva inclinación a tomarse a la ligera este tipo de experiencias, creyéndose de buen grado a los afectados cuando éstos dicen que nada de lo sucedido sería complicado ni tendría importancia. Por mi parte, concedo un poco más de atención a esta vivencia porque, según la experiencia nos enseña, una impresión que sigue a una introversión como la descrita ejerce sobre el ánimo un efecto profundo, que *Miss* Miller podría tal vez haber subestimado. El repentino y pasajero malestar estaría también necesitado de una explicación psicológica, que no obstante omitiremos por falta de puntos en los que apoyarla. Pero los fenómenos que habrán de describirse a partir de aquí, sólo pueden entenderse presuponiéndose que se haya sufrido una conmoción verdaderamente honda:

De Nápoles a Livorno hay una noche en barco, durante la cual dormí más o menos bien —pues mi reposo rara vez es profundo o sin sueños—, y me pareció que la voz de mi madre me despertaba justo al terminar el sueño siguiente, que en consecuencia debió de tener lugar inmediatamente antes de despertar:

De entrada, tuve una vaga consciencia de las palabras: «when the morning stars sang together» (cuando las estrellas de la mañana cantaban a coro), que servían de preludio, si se me permite expresarme así, a una idea confusa relacionada con la Creación y con corales poderosos que resonaban a lo ancho de todo el universo. Pero con ese carácter extrañamente confuso y contradictorio propio del sueño, todo ello se hallaba entremezclado con coros de oratorios interpretados por una de las primeras sociedades musicales de Nueva York y con recuerdos indistintos del *Paraíso perdido* de Milton. Luego, lentamente, surgieron palabras nítidas de aquel embrollo, y enseguida aparecieron en tres estrofas de mi puño y letra sobre una hoja de papel de escribir ordinaria, a líneas azules, en una página del viejo álbum en el que escribo mis poesías y que llevo siempre conmigo; en resumen, aparecieron exactamente tales como unos minutos después se encontrarían realmente en él.

61 *Miss* Miller puso entonces por escrito el poema reproducido a continuación, cuya redacción modificó ella misma un tanto unos meses después, juzgándolo así aún más próximo al que originalmente había soñado:

When the Eternal first made Sound
A myriad ears sprang out to hear,
And throughout all the Universe
There rolled an echo deep and clear:
«All Glory to the God of Sound!»

When the Eternal first made Light
A myriad eyes sprang out to look,
And hearing ears and seeing eyes,
Once more a mighty choral took:
«All Glory to the God of Light!»

When the Eternal first gave Love,
A myriad hearts sprang into life;
Ears filled with music, eyes with light,
Pealed forth with hearts with love all rife:
«All Glory to the God of Love!»

Cuando el Eterno creó el sonido,
miríadas de oídos nacieron para oírle,
y a través de todo el Universo
un eco retumbó profundo y claro:
¡Alabado sea el Dios del sonido!

Cuando el Eterno creó la luz,
miríadas de ojos nacieron para verla,
y oídos que oían y ojos que veían
entonaron de nuevo el poderoso coral:
¡Alabado sea el Dios de la luz!

Cuando el Eterno creó el amor,
miríadas de corazones empezaron a vivir;
y oídos llenos de música, y ojos llenos de luz,
repicaron juntos con corazones rebosantes de amor:
¡Alabado sea el Dios del amor!

62 Antes de entrar a discutir las tentativas de *Miss* Miller por poner al descubierto por medio de sus propias asociaciones las raíces de esta creación subliminal, tratemos de hacernos con una breve visión de conjunto del material expuesto hasta el momento. Las impresiones de la travesía las hemos puesto ya merecidamente de relieve, por lo que a nadie debería resultarle ya difícil captar los procesos dinámicos que fueron causa de esta revelación poética. Más arriba se indicó que *Miss* Miller podría haber subestimado en modo no pequeño la importancia de la impresión erótica. Esta hipótesis viene a hacerla aún más verosímil la experiencia de que las impresiones eróticas relativamente débiles suelen subestimarse a menudo. Donde mejor puede esto apreciarse es en esos casos en que los afectados juzgan imposible una relación erótica por motivos sociales o morales (por ejemplo, entre padres e hijos, hermanos y hermanas, varones adultos y jóvenes, etc.). Si la impresión es relativamente leve, para el afectado es como si no existiera; pero si es intensa, se suscita una dependencia trágica que puede tener cualquier desvarío como consecuencia. La falta de juicio puede llegar muy lejos, y, sin embargo, todo el mundo se escandaliza moralmente al máximo en cuanto se quiere hablar de «sexualidad». Un cierto tipo de educación busca tácitamente que se sepa lo menos posible de esta clase de secretos y que se propague una honda ignorancia sobre ellos[3]. De ahí que no sea de extrañar que *in puncto* a la trascendencia de una impresión erótica el juicio, por así decirlo, sea en general inseguro y deficiente. *Miss* Miller estaba más que dispuesta, como hemos visto, a vivir una impresión *profunda*. Pero de los sentimientos así suscitados no parece haber sido demasiado lo que salió a la luz, pues el sueño ofrecía aún material para una segunda cosecha. La experiencia analítica sabe que los primeros sueños que traen los

3. El lector debe tener presente que estas líneas se escribieron *antes* de la Primera Guerra Mundial. Desde entonces han cambiado unas cuantas cosas.

pacientes a la consulta, revisten no en último lugar un particular interés debido a la frecuencia con que ponen a la vista juicios y valoraciones sobre la personalidad del médico por los que hasta entonces es casi seguro que se habría inquirido en vano directamente. Enriquecen la impresión *consciente* que el paciente tenía de su médico, a menudo en un grado considerable, y las observaciones que lo inconsciente tiene en ellos que hacer son con frecuencia de carácter erótico, a causa justamente de la general subestimación e insegura valoración de que es objeto la impresión. En la manera drástica e hiperbólica que el sueño tiene de expresarse, la impresión suele hacer aparición, debido a las dimensiones desmedidas del símbolo, de un modo poco menos que incomprensible. Otra singularidad, que parece tener su base en la estratificación histórica de lo inconsciente, estriba en que una impresión a la que se rehúsa un reconocimiento consciente se apropia de una forma de relación anterior. Ahí tienen su carta de nacimiento, por ejemplo, las notables dificultades que a la hora de expresarse experimentan las jóvenes en la época de su primer amor, y que cabe explicar como debidas a trastornos causados por la reactivación regresiva de la imagen del padre o de la *imago*[4] paterna.

63 Algo similar puede seguramente presumirse de la persona de *Miss* Miller, pues la idea de la divinidad masculina creadora parece ser un derivado de la *imago* paterna[5], que entre otras cosas empieza por tener la finalidad de reemplazar la relación infantil con el

4. Concedo aquí preferencia al término *imago* sobre el término «complejo», para aludir también de un modo visible en la selección del *terminus technicus* al hecho psicológico que entiendo por *imago*, esa viviente autonomía en la jerarquía psíquica, es decir, esa autonomía que en virtud de múltiples experiencias ha demostrado ser una peculiaridad esencial del complejo acentuado afectivamente y que ilustra el concepto de *imago*. (Cf. [Jung,] OC 3,1: *Sobre la psicología de la* dementia praecox: *un ensayo*, caps. II y III.) Mis críticos han visto en esta concepción una vuelta a la psicología medieval, rechazándola por dicho motivo. Esta «vuelta» tuvo lugar en mi caso de un modo consciente y deliberado, porque la psicología de las supersticiones antiguas y nuevas ofrece una gran cantidad de pruebas que respaldan mi forma de ver las cosas. Interesantes evidencias y confirmaciones nos las proporciona también el enfermo mental Schreber en su autobiografía (*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*). *Imago* es un término que se apoya en la novela de Spitteler, *Imago*, y a continuación en la antigua idea religiosa de los *imagines et lares*. En escritos míos posteriores empleo en su lugar el término «arquetipo», con el que pretendo expresar que se trata de motivos impersonales y colectivos.

5. La afirmación de que la divinidad masculina sería un derivado de la *imago* del padre sólo tiene validez, tomándola al pie de la letra, dentro del marco de una psicología personalística. Un examen más detenido de la *imago* paterna ha descubierto que desde un principio hay en ella albergados ciertos componentes colectivos que no se remontan a experiencias individuales. Cf. también *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2, § 211 ss.].

padre, facilitando así al individuo su transición desde el estrecho círculo familiar al más dilatado círculo de la sociedad humana. Con ello, por supuesto, estaríamos todavía muy lejos de haber agotado los significados de la imagen.

64 De acuerdo, pues, con estas reflexiones, en el poema y en su «preludio» vemos el producto religioso-poéticamente modelado de una introversión que regrede a la *imago* paterna. Pese a que en apariencia la impresión activa ha sido percibida sólo de forma deficiente, componentes esenciales de la misma se integran en la formación que viene a sustituirla, en cierto modo en calidad de marcas de origen. La impresión activa era, en efecto, el oficial que cantaba al hacer su ronda nocturna («When the morning stars sang together...»), cuya imagen descubrió a la joven un nuevo mundo («Creación»).

65 Este «creador» creó primero el sonido, luego la luz y, finalmente, el amor. La creación del sonido en primer lugar tiene ciertos paralelos en el «verbo creador» del *Génesis*, en la obra de Simón Mago, donde la voz se corresponde con el Sol[6], en los gemidos o lamentaciones mencionados en el *Poimandres*[7], y en la risa del dios durante la creación del mundo (κοσμοποιία) que figura en el papiro de Leiden J 395[8]. En este momento podemos arriesgar ya una conjetura que se verá luego generosamente confirmada, y que consiste en la siguiente cadena asociativa: el cantante – el lucero del alba que canta – el dios del sonido – el creador – el dios de la luz – del Sol – del fuego – y del amor. Estas expresiones concurren también en su mayor parte en el lenguaje erótico, y en especial en todas esas ocasiones en que, a consecuencia de un afecto, se intensifica la manera de expresarse.

66 *Miss* Miller se esforzó por explicarle a su entendimiento la creación inconsciente, y además lo hizo valiéndose de un método que en lo esencial concuerda con el propio del análisis psicológico, y que por dicho motivo conduce a los mismos resultados que éste. Pero, como suele sucederles a profanos y principiantes, se detiene en las asociaciones que exponen a la vista el complejo subyacente sólo indirectamente. Con poner nosotros ahora el punto final a su

6. «Pero la voz y el nombre [son] Sol y Luna», Hipólito, *Elenchos*, VI, 13. Max Müller, en su prólogo a los *Sacred Books of the East* (I, p. XXV) dice de la sílaba sagrada *Om*: «He therefore who meditates on Om, meditates on the spirit in man as identical with the spirit in nature, or in the sun» [Por tanto, el que medita sobre Om, medita sobre el espíritu en el hombre en cuanto idéntico al espíritu en la naturaleza o en el Sol].

7. Schultz, *Dokumente der Gnosis*, p. 62. Citado en Scott, *Hermetica* I, p. 12.

8. Dieterich, *Abraxas*, p. 17: «Y rió el dios siete veces: Ja Ja Ja Ja Ja Ja Ja, y al reír el dios surgieron siete dioses».

método de forma sencilla y dar en propiedad la última puntada al hilo de sus reflexiones, será suficiente, de todos modos, para poner al descubierto el sentido.

67 *Miss* Miller empieza por encontrar sorprendente que su fantasía inconsciente no reserve el primer lugar a la luz, como el relato mosaico de la Creación, sino al sonido. A esta observación le sigue una explicación construida *ad hoc* y teóricamente artificial. Dice *Miss* Miller:

> Tal vez sea de interés recordar que Anaxágoras hacía también que el cosmos surgiera del caos por medio de un torbellino de viento[9] —cosa que en general no es posible sin hacerse ruido—. Pero por aquella época yo no había cursado aún estudios filosóficos ni sabía una sola palabra de Anaxágoras ni de sus teorías sobre el *nous*, que estaba claro que había seguido de un modo inconsciente. Asimismo lo ignoraba absolutamente todo de Leibniz, y por consiguiente también de su doctrina *dum Deus calculat, fit mundus*.

Las dos referencias a Anaxágoras y Leibniz guardan relación con la creación por el «pensamiento», y por lo tanto con la idea de que sólo el pensamiento divino sería capaz de crear una nueva realidad material; una insinuación que a primera vista es incomprensible, pero que pronto demostrará serlo mucho menos.

68 Llegamos ahora a aquellas ocurrencias de las que deriva en lo principal *Miss* Miller su creación inconsciente:

> La primera es el *Paraíso perdido* de Milton, en la edición ilustrada por Gustave Doré, que teníamos en casa y con la que me he deleitado muchas veces desde la infancia. Luego está el Libro de Job, que vienen asimismo leyéndome a menudo desde que tengo memoria. Ahora bien, si se compara mi primer verso con las primeras palabras del *Paraíso perdido*, se advierte que se trata de la misma métrica:
>
> *Of man's first disobedience...*
>
> *When the Eternal first made sound.*

9. Se trata de la potencia originaria viviente del νοῦς, que en Anaxágoras comunica movimiento a la materia inerte. De «ruido», como es natural, en ningún momento se habla. Tampoco hace hincapié *Miss* Miller en la naturaleza de viento del *nous*, confirmada por la tradición antigua. Por otro lado, este *nous* está emparentado con el πνεῦμα de las postrimerías de la Antigüedad y con el λόγος σπερματικός de los estoicos. Una de mis enfermas tenía la siguiente fantasía incestuosa: su padre cubría su rostro con las manos y soplaba contra su boca abierta, con lo cual se representaba la inspiración.

> Además, la idea general de mi poema recuerda un poco diversos pasajes de Job, y también uno o dos pasajes del oratorio de Händel *La Creación*[10] (que figuraba confusamente al principio del sueño).

69 El «Paraíso perdido», que, como es sabido, tan estrecha relación mantiene con el comienzo del mundo, es definido aún más precisamente con el verso: «Of man's first disobedience...» [de la primera desobediencia del hombre], relacionado como es notorio con el pecado original, motivo que en el presente contexto bien podría significar alguna cosa. Conozco bien las objeciones que en este punto se me harán: se me dirá que *Miss* Miller podría haberse valido «igual de bien» como ejemplo de cualquier otro verso; que la elección de éste como el más apropiado no habría obedecido más que al azar; y que el verso tendría el contenido que tiene otra vez por casualidad. Las críticas esgrimidas contra el método asociativo suelen operar con este tipo de argumentos. El equívoco obedece a que la gente se toma muy poco en serio la causalidad en el terreno psíquico: las casualidades no existen, ni los «igual de bien». Las cosas son así, y hay una razón suficiente para que así sean. Que el poema está relacionado con el pecado original es un hecho, y en dicha alusión se abre paso justamente esa problemática que presumíamos arriba. Por desgracia, la autora omite decir qué pasajes del *Libro de Job* acudieron entonces a su memoria. De ahí que sólo sea posible hacer conjeturas muy generales. La primera sería la analogía con el *Paraíso perdido*. Job pierde todo lo que tiene, y lo pierde, además, a consecuencia de una propuesta de Satán, que hace que Dios dude de él. Del mismo modo, los hombres perdieron el Paraíso por la tentación de la serpiente, viéndose a continuación arrojados a los tormentos terrenales. La idea o, más bien, el estado de ánimo expresado por la remembranza del «Paraíso perdido», es el sentimiento de haber perdido algo que está relacionado con una tentación satánica. A *Miss* Miller le ocurre lo que a Job, es decir, que, no habiendo caído realmente en la tentación, sufre sin ser culpable. Los amigos de Job no alcanzan a comprender su sufrimiento[11]; ninguno de ellos sabe que anda Satán metido en el asunto ni que Job es en realidad inocente. Éste no se cansa de encarecer su inocencia. ¿Hay aquí escondida una alusión? Sabemos que algunos neuróticos y, sobre todo, los enfermos mentales defienden sin cesar su inocencia contra ataques inexistentes; pero mirando las cosas más de cerca se descubre que el enfermo, al defender en

10. La autora quiso seguramente referirse a *La Creación* de Haydn.
11. Cf. Jb 16, 1-11.

apariencia sin motivo su inocencia, está en realidad ejecutando una simple maniobra de diversión, cuya energía procede precisamente de esos impulsos cuyo carácter es velado por el contenido de los supuestos reproches y calumnias[12].

70 Job sufre doblemente: de un lado, por haber perdido su felicidad; de otro, por la falta de comprensión de sus amigos, motivo, este último, que recorre de parte a parte todo el libro. El dolor del incomprendido trae a la memoria la figura de Cyrano de Bergerac: también él, en efecto, sufre por partida doble; por una parte, porque el suyo es un amor sin esperanza; por otra, por no ser comprendido. Cyrano cae, como hemos visto ya, en el desesperado combate final contra «la ira, el prejuicio, la mentira, la envidia cobarde y vil»:

> *Oui, vous m'arrachez tout, le laurier et la rose!*
>
> ¡Todo me lo quitaréis! ¡Todo! ¡El laurel y la rosa!

71 Y Job se lamenta diciendo:

> Dios me entrega a injustos,
> me arroja en manos de malvados,
> Vivía yo tranquilo y me zarandeó,
> me agarró por la nuca y me despedazó,
> en su blanco me convirtió.
> Me cercaron sus arqueros,
> traspasó mis entrañas sin piedad,
> derramando por tierra mi hiel.
> Rasgó mi cuerpo brecha tras brecha,
> lanzándose cual guerrero contra mí[13].

72 La analogía sentimental reside en el dolor de luchar sin esperanza contra un adversario más poderoso. Es como si este combate fuese acompañado a lo lejos por los acordes de *La Creación*, llevándonos por deducción a presencia de una imagen bella y misteriosa que pertenece a lo inconsciente y que todavía no se hubiera abierto paso hasta la luz del mundo superior. Adivinamos, más que saberlo a ciencia cierta, que este combate tiene realmente algo que ver con la creación, con la lucha entre negación y afirmación. Las alusiones a *Cyrano* de Rostand en la identificación con Christian, al *Paraíso perdido* de Milton, y al dolor del Job al que no comprenden sus

12. Recuerdo, por ejemplo, el caso de una enferma de veinte años de edad que, por más que se intentaba persuadirla de lo contrario, estaba empeñada en que se sospechaba de su inocencia. A partir de esa defensa indignada fue desarrollándose paulatinamente una erotomanía acompañada de la correspondiente agresividad.
13. Jb 16, 11 ss.



Figura 4. Cristo en el seno de la Virgen.
Maestro de la Alta Renania (en torno a 1400).

amigos, delatan claramente que algo en el alma de la poetisa se ha identificado con estas imágenes: sufre como Cyrano y Job, ha perdido el Paraíso y planea una «creación» o sueña con ella —creación por la idea—, fecundación por el soplo de viento del *pneuma*.

73 Dejemos que sea una vez más *Miss* Miller quien nos guíe:

> Recuerdo que, a la edad de quince años, causó en mí gran nerviosismo un artículo que me había leído mi madre sobre la «idea que crea espontáneamente su objeto», hasta el punto de que me pasé casi toda la noche sin poder dormir, rumiando sobre lo que todo

aquello podía querer significar. Entre los nueve y los dieciséis años acudía todos los domingos a una iglesia presbiteriana cuyo pastor era un hombre muy culto [...] En uno de los primeros recuerdos que guardo de él, vuelvo a verme, siendo todavía una niña muy pequeña, sentada en nuestro gran banco de iglesia y esforzándome por permanecer despierta, absolutamente incapaz de comprender qué significaba todo eso que nos decía sobre el «caos», el «cosmos» y el «don de amor» (*don d'amour*).

74 Son, pues, recuerdos bastante tempranos de la época del despertar a la pubertad (entre los nueve y los dieciséis años), los que han unido las ideas del cosmos que surge del caos con el *don d'amour*. El medio en que se produjo esa unión es el recuerdo del venerable pastor que pronunció aquellas oscuras palabras. De la misma época procede el recuerdo de la agitación sentida ante la idea del «pensamiento» creador que por sí mismo «engendra su objeto». Dos son aquí las vías de creación indicadas: el pensamiento creador y la misteriosa relación con el *don d'amour*.

75 En los últimos semestres de mis estudios de medicina, tuve la oportunidad de penetrar profundamente con la mirada, merced a prolongadas observaciones, en el alma de una muchacha de quince años. Descubrí entonces con asombro cuáles son los contenidos de las fantasías inconscientes y lo mucho que se alejan de lo que una joven de esa edad manifiesta exteriormente y de lo que un profano, por ejemplo, podría llegar a presumir. Eran fantasías muy elaboradas de carácter directamente mítico. En su fantasía disociada, ella era la madre de incontables generaciones[14]. Si hacemos abstracción de su imaginación, pronunciadamente poética, lo que queda son elementos que seguramente son comunes a todas las jóvenes de esa edad, pues lo inconsciente es común a todos los seres humanos en un grado infinitamente superior al de los contenidos de la consciencia individual. Es, en efecto, la condensación de lo que históricamente constituye el promedio y lo habitual.

76 El problema de *Miss* Miller a esa edad era el de todo ser humano: ¿cómo llegaré a ser creadora? La naturaleza sólo conoce una respuesta a esta pregunta: «Por el hijo (¡¿don d'amour?!)». Pero, ¿cómo se llega al hijo? Aquí hace aparición el problema que, como muestra la experiencia, está ligado al padre[15], del que en propiedad no debería ocuparse, por verse rozado por ello el incesto prohibido. El amor

14. Caso publicado en [Jung,] *Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos* [OC 1,1].

15. Cf. Freud, *Analyse der Phobie eines 5jährigen Knaben*, y Jung, «Sobre conflictos del alma infantil» [OC 17,1].

fuerte y natural que une al hijo con el padre, se desvía en los años en que aquél se emancipa de la familia hacia formas más elevadas del padre, hacia la autoridad y los «Padres» de la Iglesia, e incluso hacia el Dios Padre que éstos, por así decirlo, visiblemente representan; y ahí se cuenta con todavía menos oportunidades para aproximarse a dicho problema. No obstante, la mitología no carece de consuelos. ¿Acaso no se hizo carne el *logos*? ¿No penetraron el divino *pneuma* y el *logos* en el seno de la Virgen? Aquel «soplo de viento» de Anaxágoras era, en definitiva, el *nous* divino que de sí mismo se hizo mundo. ¿Por qué hemos conservado la imagen de la Madre inmaculada hasta el día de hoy? Porque sigue siendo un consuelo y porque sin palabras ni necesidad de grandes sermones está diciendo a los que lo buscan: «También yo llegué a ser madre» —a través de la «idea que engendra espontáneamente su objeto»—. Creo que el día que aquellas fantasías propias de la pubertad se apropiaron de esta idea, hubo motivos más que suficientes para pasar una noche en vela: las consecuencias, en efecto, serían incalculables.

77 Todo lo psíquico posee un significado superior y otro inferior, como afirma la honda sentencia mística de las postrimerías de la Antigüedad: οὐρανὸς ἄνω, οὐρανὸς κάτω, ἄστρα ἄνω, ἄστρα κάτω, πᾶν τοῦτο ἄνω, πᾶν τοῦτο κάτω, τοῦτο λαβὲ καὶ εὐτύχει[16], con la cual rozamos el misterio del significado simbólico de todo lo psíquico. Flaca justicia, en efecto, le haríamos a la singularidad espiritual de nuestra autora, si nos contentásemos con hacer depender única y exclusivamente del problema sexual en sentido estricto la inquietud de aquella noche en vela. Ésta sería sólo la mitad del asunto, y además la situada en la parte inferior. La otra mitad es la creación ideal que sustituye a la real.

78 En una personalidad manifiestamente dotada para el trabajo intelectual, la perspectiva de la fecundidad espiritual es algo digno de las más grandes expectativas, y para muchas personas incluso una necesidad vital. También esta otra parte de la fantasía explica la excitación, puesto que se trata de una idea que presiente lo futuro: una de esas ideas que, por utilizar la expresión de Maeterlinck[17], proceden[18] de lo *inconscient supérieur*, esa «poten-

16. «Cielo arriba / cielo abajo / estrellas arriba / estrellas abajo. Todo lo que está arriba, está abajo. Compréndelo y deléitate». Se trata de una antigua paráfrasis de la *Tabula Smaragdina* de Hermes o del texto que refiere Athanasius Kircher (*Oedipus Aegyptiacus*, II, p. 414). Este último lo he reproducido en mi escrito *La psicología de la transferencia* [OC 16,12, § 384].

17. *La Sagesse et la destinée*, p. 87.

18. Será difícil que no se me acuse por este motivo de misticismo. Pero tal vez merezca la pena que se reflexione sobre la cuestión siguiente: lo inconsciente

cia prospectiva» de combinaciones subliminales. Una de las experiencias que ocasionalmente he podido hacer durante mis diarias ocupaciones profesionales (una experiencia sobre cuya certeza tengo que pronunciarme con todas las precauciones que requiere lo complejo de esta materia) ha sido la de observar que en ciertos casos de neurosis que se prolongan durante años, al iniciarse la enfermedad o poco tiempo antes, tenía lugar un sueño, a menudo de precisión visionaria, que se grababa indeleblemente en la memoria del paciente y que revelaba en el análisis un sentido oculto para él, anticipando acontecimientos posteriores de su vida[19]. Me inclino a atribuir también ese significado a la excitación de aquella noche intranquila, pues los sucesos posteriores, en la medida en que *Miss* Miller consciente e inconscientemente nos los descubre, se prestan especialmente bien a confirmar la sospecha de que aquel momento ha de verse también como la presentación y presentimiento de una meta vital.

79 *Miss* Miller pone fin a la serie de sus ocurrencias con las siguientes observaciones:

alberga sin duda las combinaciones psicológicas que no alcanzan los umbrales de la consciencia. El análisis descompone esas combinaciones en sus determinantes históricos. Trabaja en dirección hacia el pasado, como la ciencia histórica. Del mismo modo que una gran parte del pasado se halla tan lejos como para que la Historia no llegue hasta él, así también una gran parte de la determinación inconsciente resulta inalcanzable. Pero la Historia ignora un par de cosas: lo oculto en el pretérito y lo oculto en el futuro. Ambas podrían tal vez alcanzarse con una cierta probabilidad: lo primero como postulado, lo segundo, como pronóstico político. En la medida en que en el hoy está ya albergado el mañana y puestos todos los hilos del porvenir, un conocimiento más hondo del presente podría posibilitar un pronóstico más o menos amplio del futuro. Si extrapolamos este argumento al terreno psíquico, el resultado será el mismo: así como para lo inconsciente siguen siendo accesibles rastros del recuerdo que, según ha podido demostrarse, hace ya tiempo que son subliminales, así también deberían serlo ciertas combinaciones futuribles muy subliminales, que son de grandísima importancia para el acaecer futuro en la medida en que está condicionado por nuestra psicología. Pero como la ciencia histórica no se preocupa de las combinaciones del futuro, las cuales son más bien objeto de la política, tampoco las combinaciones psicológicas de esta naturaleza son objeto del análisis. Más bien serían el objeto de una sutil sintética psicológica que supiera perseguir las vías por las que naturalmente discurre la libido. Esto es algo que nosotros no podemos hacer, o sólo con dificultades, pero que lo inconsciente seguramente sí puede llevar a cabo, pues allí es donde sucede, y parece como si en algunos casos salieran de vez en cuando importantes fragmentos de este trabajo al menos en los sueños, lo que explicaría el significado profético que la superstición viene atribuyéndoles desde hace mucho tiempo. En no raras ocasiones, los sueños son anticipaciones de futuras alteraciones. Al respecto cf. mis explicaciones en *Energética psíquica y esencia del sueño* [OC 18,37; 8,1; 8,3; 8,9; 8,10; 8,6; 8,11].

19. Los sueños parecen perdurar espontáneamente en la memoria mientras resumen de forma acertada la situación psicológica del individuo.

> [El sueño] me parece proceder de una mezcla en mi espíritu del *Paraíso perdido*, de Job y de *La Creación* con las nociones del «pensamiento que engendra espontáneamente su objeto», el «don de amor», el «caos» y el «cosmos».

80 Como en un caleidoscopio las coloreadas esquirlas de vidrio, en su mente se habrían combinado también migajas de filosofía, estética y religión

> bajo el excitante influjo del viaje y de los países vistos al vuelo, unido al gran silencio y al indecible hechizo del mar [...] Ce ne fut que cela et rien de plus: «only this and nothing more» [sólo eso, y nada más].

81 Con estas palabras nos acompaña *Miss* Miller a la puerta con ademán tan cortés como enérgico. Sus palabras de despedida, en su negación una vez más confirmada en inglés, alimentan nuestra curiosidad: ¿qué es lo que estarían realmente negando esas palabras: «Ce ne fut que cela et rien de plus»? ¿Nada más que «le charme impalpable de la mer»? Y el joven que cantaba melódicamente al hacer su ronda nocturna, ¿ha sido olvidado? ¿Nadie ha de saber, y menos que nadie la soñante, que era una estrella matutina que precedía a la creación de un nuevo día[20]? Pero habría que guardarse de tranquilizarse a sí mismo y al lector con una frase como «Ce ne fut que cela». Porque de lo contrario podría ocurrir que tuviese uno que desdecirse de inmediato. Eso mismo le pasa también a *Miss* Miller, cuando añade a continuación la cita en inglés: «Sólo eso, y nada más», sin por cierto indicar su fuente. La cita está tomada del poema de Edgar Allan Poe «The Raven», y la estrofa en cuestión dice como sigue:

> Mientras daba cabeceadas, soñoliento, se oyó de pronto un
> [repiqueteo,
> como si alguien llamara suavemente, suavemente a la puerta
> [de mi habitación.

20. Cuán colectivas son las formas de una experiencia semejante, lo muestra una canción de amor que ha sido objeto de muchas variaciones y que cito aquí en su versión en griego moderno epirota (Arnold, *Die Natur verrät heimliche Liebe*, p. 159): «Oh muchacha, cuando nos besamos era de noche, ¿quién nos vio? / Nos vio una estrella nocturna, nos vio la Luna, / y la Luna inclinándose se lo confió al mar, / el mar se lo dijo luego al remo, y el remo al marinero, / y éste hizo entonces una canción, que los vecinos oyeron, / y que oyó el sacerdote, que se lo dijo a mi madre, / por quien lo supo mi padre, que se enfadó horriblemente; / luego me riñeron, y me ordenaron y dijeron / que no acuda jamás a mi puerta, y nunca a mi ventana. / Pero a mi ventana iré, como si fuera a mi flor, / y jamás descansaré hasta haber hecho mío a mi amor».

> «Es alguien que viene a visitarme —murmuré— «y da golpecitos
> [a la puerta de mi habitación»...
> Sólo eso, y nada más.

82 Un espectral cuervo llama por la noche a la puerta, haciendo que el poeta recuerde a «Leonor», a la que perdió irreparablemente. El cuervo se llama «Nevermore», y como copla final de cada estrofa grazna su siniestro: «Nunca más». Viejos recuerdos retornan atormentadores, y el espectro dice inexorable: «Nevermore». El poeta intenta en vano ahuyentar al inoportuno huésped, y grita al cuervo:

> «¡Que esa palabra sea el signo de nuestra separación, pájaro
> [o demonio! —grité levantándome.
> ¡Vuelve a la tormenta y a la orilla plutoniana de la noche!
> ¡No dejes ni una pluma negra en prenda de la mentira dicha
> [por tu alma!
> ¡Deja intacta mi soledad! ¡Abandona el busto de encima
> [de mi puerta!
> ¡Saca tu pico de mi corazón, y aleja de mi puerta tu silueta!»
> Dijo el cuervo: «Nunca más».

83 Las palabras que parecían quitarle a hurtadillas toda importancia a la situación: «Only this and nothing more», están tomadas de un texto en el que se describe la desesperación causada por un amor desdichado[21]. La cita viene, pues, a desmentir a nuestra poetisa. Está claro que ha subestimado la impresión que le había causado el cantante nocturno y su hondo influjo. Precisamente esa minusvaloración fue la causa de que el problema no llegase a ser asimilado directamente por su consciencia, y de ahí surgen los «enigmas psicológicos»[22]. La impresión continúa operando en lo inconsciente y produce fantasías simbólicas. Primero son las «estrellas de la mañana que cantan»; luego el Paraíso perdido; luego el anhelo se viste de un manto sacerdotal, pronuncia oscuras palabras sobre la Creación del mundo y se eleva, por fin, en un himno religioso, para

21. El tono del poema recuerda vivamente a la *Aurélie* de Gérard de Nerval, donde se anticipa el mismo destino que toca en suerte a *Miss* Miller: la demencia. Cf. también el significado del cuervo en la alquimia (*nigredo*) en [Jung,] *Psicología y alquimia* [OC 12, § 333 ss.].

22. También aquí hay una gran similitud con la conducta de Gérard de Nerval hacia Aurélie, cuya aparición no quería él reconocer que fuese significativa. Era incapaz de conceder a una «femme ordinaire de ce monde» el resplandor que su inconsciente le confería. Hoy sabemos que una impresión de tamaña potencia se funda en la proyección de un arquetipo, en este caso el del ánima (o el del ánimus). (Al respecto cf. *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2, § 296 ss.], así como Jung y Kerenyi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* [«Acerca del aspecto psicológico de la figura de Core», § 356 ss.].)

finalmente encontrar allí un sitio por donde salir al aire libre. Sin embargo, el himno alberga en su singularidad la marca de su origen: el cantante nocturno se ha convertido, dando un rodeo por la relación con la *imago* paterna, en creador, en dios del sonido, de la luz y del amor, con lo cual en absoluto está diciéndose que la idea de la divinidad tenga acaso su origen en el hecho de haberse perdido un amante, ni que ella no sea en sí misma más que el sustitutivo de un objeto humano. Está claro que la libido se ha desplazado aquí a un objeto simbólico, haciendo de éste poco menos que un sucedáneo. En sí, la suya es sin duda una esfera genuina de experiencias, de la que, sin embargo, como de todo lo demás, es posible servirse para un fin espurio.

84 El rodeo de la libido parece ser un vía crucis. Así, al menos, permiten concluirlo el *Paraíso perdido* y el recuerdo paralelo del *Libro de Job*. Las alusiones del principio a la identificación con Christian, por las que llegábamos por deducción a Cyrano, muestran que el rodeo es realmente un calvario: como el del hombre cuando, tras la caída en pecado, tuvo que cargar con el lastre de la vida terrena, o como el que hubo de sufrir Job bajo la violencia de Satán y de Dios, convirtiéndose, sin él saberlo, en el juguete de dos poderes del Más Allá. El mismo espectáculo de la «apuesta divina», nos los ofrece también *Fausto*:

Mefistófeles:

> ¿Qué apostáis? Todavía habéis de perderle,
> si me dais el permiso de llevarle
> por mi camino, quedo y poco a poco[23].

85 Satán: «Pero trata de poner la mano en sus posesiones: te apuesto a que te maldice a la cara»[24].

86 Mientras que en el *Libro de Job* las dos grandes corrientes son caracterizadas sin más como el bien y el mal, el problema más inmediato de Fausto es manifiestamente erótico, caracterizándose de forma acertada al Diablo con el papel que le corresponde, es decir, el del tentador. Este aspecto se ausenta en Job, que a la vez tampoco es consciente del conflicto en su propia alma e incluso refuta sin cesar los discursos de sus amigos cuando éstos tratan de convencerle de que hay mal en su corazón. En dicha medida, cabría decir, Fausto es más consciente, pues admite con franqueza el desgarramiento de su alma.

23. Primera parte, Prólogo en el Cielo, p. 140.
24. Jb 1, 11.

87 *Miss* Miller actúa como Job; no se conoce a sí misma y hace que el bien y el mal vengan del Más Allá. También a este respecto es significativa la identificación con Job. Y una distinta e importante analogía tiene aún que nombrarse: lo engendrador, que es como lo que el amor quiere ser concebido desde la perspectiva natural, permanece junto a esa divinidad en apariencia derivada de la impresión erótica como uno de sus atributos esenciales, motivo por el cual se alaba a Dios en el himno como Creador. Job ofrece, como es sabido, idéntico espectáculo. Satán es el destructor de su fecundidad; Dios es el fecundo en sí. Debido a ello, al final del libro Dios canta a su propio poder creador un himno henchido de elevada belleza poética, siendo curiosamente dos representantes para nada simpáticos del mundo animal los más recordados en él: Behemot y Leviatán, representantes ambos de la violencia natural más ruda que concebirse pueda:

> Mira al hipopótamo, a quien hice como a ti,
> de hierba se alimenta como las vacas.
> ¡Mira cuánta es la fuerza de sus lomos,
> cuánto el vigor de los músculos de su vientre!
> Rígida pone su cola como un cedro;
> los nervios de sus muslos están entrelazados.
> Sus huesos son tubos de bronce,
> su osamenta, como bastones de acero.
>
> ¿Quién podría agarrarle por los ojos,
> y con cuerdas atravesarle el hocico?
> ¿Puedes tú pescar con anzuelo al cocodrilo
> y abatir su lengua con el cordel?
> ¿Le pasarás un cabo de junco por la nariz
> y traspasarás su lomo con un gancho?
> ¿Te hará él largas súplicas
> o hablará amistosamente contigo?
> ¿Concluirá contigo el trato
> de convertirse en tu esclavo para siempre?

Es ésta una traducción literal de Jb 40, 10-13 y 19-23 (Biblia de Zúrich).

88 El texto de la Biblia inglesa citado por *Miss* Miller es en cierto sentido, como la Biblia de Lutero, más sugestivo:

Jb 40, 15-19:

> Mira ahora a Behemot, al que hice junto a ti;
> de hierba se alimenta como un buey.
> Helo aquí, su fuerza está en sus lomos, y su vigor

en el ombligo de su vientre.
Mueve su cola como un cedro: los nervios de sus genitales están entretejidos.
Sus huesos son como fuertes piezas de bronce; sus huesos son como barras de hierro.
Es el jefe de los caminos de Dios...

41, 1-4:

¿Sacarás al Leviatán con un anzuelo
o su lengua con la cuerda que le eches?
¿Meterás un anzuelo en su hocico
u horadarás su mandíbula con un espino?
¿Serán muchas sus súplicas para contigo
y te hablará con blandas palabras?
¿Hará contigo un pacto
para que lo tomes por siervo para siempre?

89 Así habla Dios, para poner de forma enérgica ante los ojos de Job su poder y violencia primigenia: Dios es como Behemot y Leviatán[25]: la naturaleza pródiga en bendiciones y fértil —el salvajismo y desmesura indomables de la naturaleza— y la terrible amenaza de la violencia desatada[26]. Pero, ¿qué es lo que arruinó el paraíso terrenal de Job? La violencia natural desencadenada. La divinidad, así permite entreverlo aquí el poeta, se limitó a enseñar su otra cara, ésa que llaman Diablo, haciendo que se abatieran sobre Job todos los terrores de la naturaleza. El Dios que creó tales espantos, ante los cuales los debiluchos hombrecillos sienten que se les hiela la sangre en las venas, tiene realmente que albergar en sí cualidades que den que pensar. Ese Dios mora en el corazón, en lo inconsciente[27]. Allí está la fuente del miedo a lo indeciblemente espantoso y de la fuerza para soportar lo insoportable. Pero el hombre, es decir, su

25. Al respecto cf. Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*.

26. Jb 41, 19-29: «De sus fauces salen luces ardientes, y se escapan chispas de fuego. / De sus narices sale una humareda, como de olla o caldero que hierve. / Su aliento enciende carbones, y una llamarada sale de sus fauces. / En su cuello reside la fuerza, y la tristeza se vuelve gozo ante él. / Las escamas de su carne son compactas, asentadas en sí mismas e inmóviles. / Su corazón es sólido como una roca, tan duro como una piedra molar. / Cuando se yergue, tiemblan los poderosos; del oleaje que levanta confiesan aterrados sus faltas. / La espada del que lo alcanza no lo resiste, ni la lanza, ni el dardo, ni la cota de malla. / El hierro no es para él más que paja, y el bronce madera carcomida. / No puede ahuyentarlo la saeta, las piedras de la honda se le vuelven rastrojo. / Rastrojo le parece el dardo, se ríe del cimbrear de la lanza».

27. Se trata de antropomorfismos cuya primera fuente que hay que considerar es la psicológica.

yo consciente, es como una pelota, como una pluma arrastrada de acá para allá por alternantes vientos: a veces una víctima, a veces... el verdugo, y sin poder evitar ser ninguna de las dos cosas. El *Libro de Job* nos muestra a Dios obrando como creador y como destructor: ¿quién es ese Dios? Una idea que no ha dejado de imponerse a la humanidad en todos los rincones del globo y en todas las épocas históricas, renovándose una y otra vez en formas similares: una violencia ultraterrena a cuya merced se está, que lo mismo engendra que destruye, una imagen de la fatalidad y de lo que la vida tiene de ineluctable. Dado que psicológicamente hablando la imagen de Dios es un complejo de representaciones de naturaleza arquetípica, hay que contemplarla también como la representante de una cierta suma de energía (libidinal) que hace aparición proyectada[28]. En las principales formas de religión actualmente existentes, el elemento configurador parece ser, cuando menos, la *imago* paterna —en religiones más antiguas también la *imago* materna—, por la cual son condicionados los atributos de la divinidad. Son éstos la omnipotencia, lo paterno terrible y colérico (en el Antiguo Testamento) y lo paterno amante (en el Nuevo). En ciertas representaciones paganas de la divinidad destaca con fuerza lo materno, a lo que se añaden riquísimos desarrollos de lo animal o teriomórfico[29]. La idea de Dios no es sólo una imagen, sino también una fuerza. La violencia primigenia que reivindica para ella el himno al Creador de Job, lo absoluto y lo inexorable, lo injusto y lo sobrehumano, son atributos justos y legítimos de la fuerza natural del instinto y del destino, que «nos introduce en la vida», que hace «culpables a los pobres» y contra la que en última instancia toda lucha es vana. Todo lo que puede hacer el hombre es tratar de componérselas de algún modo con esta voluntad. La concordancia con la libido en absoluto con-

28. Esta afirmación suscitó un gran escándalo, pues se pasó por alto que se trataba simplemente de una concepción psicológica y no de un enunciado metafísico. El hecho psíquico «Dios» es un tipo autónomo, un *arquetipo colectivo*, como lo he bautizado después. Por ello, no sólo es propio de todas las formas de religión elevadas, sino que aparece también espontáneamente en sueños individuales. El arquetipo es en sí una creación inconsciente y psíquica, que sin embargo tiene realidad independientemente de la actitud de la consciencia. Es una existencia psíquica, que como tal no es lícito confundir con la idea de un Dios metafísico. La existencia del arquetipo ni *sienta* la existencia de un Dios ni la niega.

29. A lo cristiano le falta lo teriomórfico, a excepción de restos como la paloma, el pez y el cordero. A esta categoría pertenecen también los animales de los evangelistas. Cuervo y león eran grados específicos de iniciación en el misterio de Mithra. Como a Dioniso se le representaba también con un toro, sus adoradoras llevaban cuernos, como si ellas fueran vacas. (Debo esta observación a los amables oficios del profesor Karl Kerényi.) Las adoradoras de la diosa osa Ártemis se llamaban ἄρκτοι, «osos». (Cf. figura 95.)



Figura 5. La Diosa-Madre con cabeza de jabalí.
Vârâhî como shakti del Vishnú con cabeza de jabalí (vârâha).

siste en un mero dejarse-arrastrar, porque las fuerzas psíquicas no sólo no siguen una dirección uniforme, sino que se enfrentan las unas a las otras en múltiples ocasiones. Un mero dejarse llevar conduce a muy corto plazo a una desorientación irremediable. A menudo resulta difícil, cuando no del todo imposible, sentir cuál es la corriente principal y, por tanto, la dirección correcta; y jamás sucederá que puedan evitarse colisiones, conflictos y errores.

90 Vemos que el himno religioso que aflora inconscientemente ocupa en *Miss* Miller el lugar del problema erótico. Sus materiales los toma en su mayor parte de reminiscencias otra vez reactivadas por la libido introvertida. De no haber concluido felizmente esa «creación», *Miss* Miller habría quedado expuesta a la impresión erótica, sea con las consecuencias habituales, sea hasta su negativo desenlace, que habría sustituido la dicha perdida con un pesar de intensidad correspondiente. Como es sabido, las opiniones difieren en cuanto al valor de ese desenlace en un conflicto erótico como el expuesto por *Miss* Miller. Hay quien piensa que hacer que una tensión erótica se disuelva sin ser notada en los sublimes sentimientos de la poesía religiosa, en los que tal vez otras muchas personas

encuentren gozo y edificación, sería más hermoso y noble; y que poner reparos a lo inconsciente de una solución semejante, equivaldría a una especie de injustificado fanatismo por la verdad. Mi intención no es decidir la cuestión en uno u otro sentido, sino tratar más bien de averiguar qué significarían en el caso de una de esas soluciones que llamamos antinaturales e inconscientes el manifiesto rodeo de la libido y el aparente autoengaño, o qué fines estarían persiguiendo ambos. No hay procesos psíquicos «desprovistos de finalidad»; en otros términos, la hipótesis de que lo psíquico se orienta en lo esencial hacia un fin, posee un grandísimo valor heurístico.

91 El hecho de que hayamos probado que el episodio amoroso sería la raíz y la causa del poema, no quiere aún decir mucho a efectos de explicación; en cualquier caso, la cuestión de la finalidad no ha quedado por eso aún resuelta. Sólo al evidenciarse cuál es la meta se da cumplida respuesta a las cuestiones psíquicas. Si a lo que llamamos rodeo o a la «represión» no fuese ligada una finalidad, está claro que no podría producirse con tanta facilidad, con tanta naturalidad y tan espontáneamente un proceso como éste. Y seguramente tampoco se presentaría con tanta frecuencia en esta u otra forma. No hay duda de que la transformación de la libido se mueve en la misma dirección que la modificación, transposición o desplazamiento culturales de las fuerzas naturales del instinto. Tiene que ser un camino hollado a menudo, e incluso tan transitado como para que la transposición apenas se advierta o no se advierta en absoluto. Entre la transformación psíquica normal de las fuerzas instintivas que tiene lugar en todas partes y un caso como el que nos ocupa, hay con todo una cierta diferencia: es imposible reprimir la sospecha de que con la experiencia crítica (el cantante) se ha hecho la vista gorda a conciencia, operándose, en otras palabras, una cierta «represión». Este último término sólo debería en propiedad emplearse concurriendo un acto voluntario, que, como tal, no puede ser sino consciente. Las personas neuróticas pueden ocultarse este tipo de decisiones voluntarias hasta un cierto punto, haciendo así que parezca que el acto represivo habría discurrido del todo inconscientemente. El *contexto*[30] que la misma autora proporciona es tan convincente que ella misma tiene que haber percibido este trasfondo con bastante viveza, por lo que la transformación de la situación tuvo lugar seguramente mediante un acto represivo más o menos consciente.

30. Cf. [Jung,] *Energética psíquica y esencia del sueño* [§ 542 ss.].

92 Pero reprimir una cosa significa desembarazarse ilegítimamente de un conflicto; es decir, engañarse a sí mismo en cuanto a su existencia. Ahora bien, ¿qué ocurre entonces con el conflicto reprimido? Evidentemente, sigue existiendo, incluso aun cuando el sujeto no tenga consciencia de él. Como hemos visto ya, la represión conduce regresivamente a la reactivación de una relación o modalidad de vinculación anteriores, en este caso a la reactivación de la *imago* paterna. Hasta donde sabemos, los contenidos inconscientes «constelados» (activados) se hallan siempre simultáneamente proyectados, es decir, o bien se les descubre en objetos externos, o bien se afirma cuando menos que existen fuera de la propia psique. Un conflicto reprimido y su acento afectivo tienen que reaparecer en alguna parte. La proyección originada en la represión nunca la *lleva a cabo* conscientemente el individuo, sino que se produce de forma automática, y tampoco es reconocida como tal si no se dan condiciones muy particulares que fuercen el levantamiento de la proyección.

93 La «ventaja» de la proyección consiste en que con ella parece uno haberse librado para siempre de ese conflicto tan penoso. De aquí en adelante, la responsabilidad es de otra persona o de las circunstancias. En nuestro caso, de la reactivada *imago* paterna nace un himno dirigido a la divinidad, y además bajo el aspecto paterno; de ahí el énfasis en el Padre de todas las cosas, el Creador, etc. En lugar del cantante humano aparece, pues, la divinidad, y en lugar del amor terreno, el celestial. Aunque no podamos demostrarlo con el material hasta ahora disponible, resulta muy poco probable que *Miss* Miller no fuera consciente de que su situación era un tanto conflictiva, o que al menos no lo fuera en un grado suficiente como para que podamos afirmar que la transformación aparentemente fácil del conflicto erótico en entusiasmo religioso tuvo lugar a consecuencia de un acto de represión. Si esta opinión estuviera en lo cierto, la divinidad paterna que pasa a ocupar el primer plano constituiría una proyección, y el proceder responsable de que eso ocurra, una maniobra de autoengaño, cuya ilegítima finalidad estriba en convertir en irreal una dificultad verdaderamente existente, es decir, en hacerla desaparecer como si de juegos malabares se tratara.

94 En cambio, si un producto como el himno aflorase sin el concurso de un acto de represión, es decir, inconsciente y espontáneamente, estaríamos frente a un proceso de transformación enteramente natural y automático. En un caso semejante, la divinidad creadora originada en la *imago* paterna, por ejemplo, ya no sería un producto de la represión ni un sucedáneo, sino un fenómeno

natural inevitable. Todos los actos creativos genuinos, artísticos o de otro tipo, son tales transformaciones naturales libres de momentos conflictivos semiconscientes. Pero en la medida en que tienen su razón causal de ser en un acto de represión, les es inherente un carácter condicionado, propio de un complejo, que los desfigura neuróticamente en grado creciente e imprime sobre ellos poco menos que el sello de un producto sustitutivo. Con un poco de experiencia, no resulta difícil determinar su procedencia a partir de ese carácter, es decir, su originación en un acto de represión. Del mismo modo que un parto natural que echa al mundo o «proyecta» en él una figura viva no es consecuencia de represión alguna, la creación artística e intelectual constituye también un proceso natural, incluso si la proyectada es una figura divina. De ningún modo es siempre una cuestión religiosa, filosófica o aun confesional, sino más bien un fenómeno natural que goza de universal difusión. Este último constituye, inclusive, la base de las ideas de Dios en cuanto tales, tan antiguas como para que nadie sepa a ciencia cierta si son ellas las que proceden de una *imago* paterna o ésta, al contrario, la que procede de ellas. (Otro tanto habría que decir de la *imago* materna.)

95 La imagen de Dios nacida en un acto creativo espontáneo es una figura viva, un ser que existe por derecho propio y que, por ello, se yergue autónomo frente a su supuesto creador. Como prueba de este hecho cabe aducir que la relación entre creador y criatura es dialéctica y que, como muestra la experiencia, el hombre es no raras veces en ella la parte reactiva en vez de la activa. Con razón o sin ella, el entendimiento ingenuo deduce de ahí que la figura surgida constituye un ser en sí y para sí, inclinándose a suponer que no ha sido él quien la ha formado, sino ella quien se ha formado en él —una posibilidad que ninguna crítica puede poner en tela de juicio, al arrojar en definitiva la llegada al ser de esta figura un proceso natural orientado finalísticamente, en el que la causa anticipa el fin—. Como se trata de un fenómeno natural, queda por decidir si una imagen de Dios es creada o se crea a sí misma. La mente ingenua no puede por menos de considerarla autónoma y desarrollar en la práctica una relación dialéctica con ella. Se manifiesta esto en el hecho de que en todas las situaciones difíciles o peligrosas se invoque su presencia, con la intención de cargarle esas dificultades que parecen insoportables y esperar de ella que nos ayude[31]. En el terreno psicológico significa esto que los complejos que pesan sobre el alma se «transfieren» *conscientemente* a la imagen de

31. Cf. 1 Pe 5, 7 y Flp 4, 6.

Dios, lo que, nótese bien, representa justamente todo lo contrario a un acto de represión. En este último los conflictos se abandonan a una instancia inconsciente, ya que lo que se prefiere es olvidarlos. Pero en la práctica religiosa lo importante consiste precisamente en que se sea en todo momento consciente de las propias dificultades, es decir, de los «pecados». Un medio adecuado con el que llevar a buen puerto este propósito consiste en que se confiesen mutuamente éstos (*Epístola de Santiago* 5, 16), impidiéndose así eficazmente que deje de serse consciente de ellos[32]. Estas medidas persiguen que se mantenga viva la consciencia de los conflictos, lo que a su vez constituye también una *conditio sine qua non* del procedimiento psicoterapéutico. Del mismo modo que el tratamiento médico se vale de la persona del médico como de un cesionario que toma a su cargo los conflictos del paciente, la práctica religiosa se vale en los mismos términos del Salvador; pues, como dice la Escritura, «en él tenemos por medio de su sangre la redención, el perdón de los delitos»[33]. Él es el que revoca y rescata nuestra deuda; un Dios que está por encima del pecado: «El que no cometió pecado, y en cuya boca no se halló engaño»[34]; «el mismo que, sobre el madero, llevó nuestros pecados en su cuerpo»[35]. «Así también Cristo, después de haberse ofrecido una vez para quitar los pecados de la multitud...»[36]. De este Dios se dice que es inocente y que se sacrifica a sí mismo. La proyección consciente en cuya dirección trabaja la educación cristiana rinde de este modo dos buenos servicios psíquicos: en primer lugar, gracias a ella se es en todo momento consciente de un conflicto («pecado») entre dos tendencias mutuamente enfrentadas, evitándose así que por represión y olvido un padecimiento conocido se transforme en un padecimiento desconocido y, por ende, tanto más torturante; en segundo lugar, uno alivia su carga traspasándosela al Dios que conoce toda solución. Ahora bien, la figura divina es de entrada una imagen psíquica, un complejo de representaciones de naturaleza arquetípica, que la fe piensa idéntico a un *ens* metafísico. No entra dentro de las competencias de la ciencia el valorar esta identificación. Ella tiene, al contrario, que intentar explicarla prescindiendo de esta hipostatización. De ahí que sólo pueda constatar que en lugar de un hombre objetivo ha hecho aparición una figura

32. Cf. 1 Jn 1, 8: Si decimos: «No tenemos pecado», nos engañamos y la verdad no está en nosotros.
33. Ef 1, 7 y Col 1, 14. Is 53, 4: «¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba!».
34. 1 Pe 2, 22.
35. 1 Pe 2, 24.
36. Hb 9, 28.

en apariencia subjetiva, es decir, un complejo de representaciones. Este complejo posee, según muestra la experiencia, una cierta autonomía funcional. Demuestra ser una existencia psíquica. Con esta última tiene ante todo que ver la experiencia psicológica, y en dicha medida esa vivencia puede también ser objeto de la ciencia. Ésta sólo puede constatar la existencia de factores psíquicos, por lo que en la medida en que no se traspase este límite con un acto de fe, uno se ve confrontado en todas las llamadas cuestiones metafísicas nada más que con existencias psíquicas. Éstas están, en justa correspondencia con su naturaleza psíquica, íntimamente entretejidas con la personalidad individual y por ello expuestas, a diferencia de un postulado de fe, cuya uniformidad y persistencia están garantizadas por tradición e instituciones, a todas las variaciones posibles. La restricción gnoseológica aneja al punto de vista científico acarrea consigo, por tanto, que la figura religiosa aparezca en lo esencial como un factor psíquico, que sólo teóricamente cabe separar de la psique individual. Cuanto más se lo deslinde conceptualmente de ésta, tanto más será lo que pierda de su plasticidad y expresividad, porque a lo que debe su penetrante figuratividad y viveza es precisamente a lo íntimo de su unión con la psique individual. La perspectiva científica de observación hace que la figura divina para la que la fe postula las máximas seguridad y certeza, se convierta en una magnitud variable y difícil de definir, pese a lo cual no puede poner en duda su positividad (en sentido psicológico). Sustituye, pues, la certeza de la fe con la inseguridad del conocimiento humano. El cambio de actitud que eso supone no deja de tener graves consecuencias para el sujeto: la consciencia se ve aislada en un mundo de factores psíquicos, y sólo la diligencia y escrupulosidad más exquisitas pueden impedir que los asimile y se identifique con ellos. Este peligro resulta especialmente grande, porque en la experiencia inmediata (sueños, visiones, etc.) las figuras religiosas no muestran ninguna inclinación a aparecer en formas variadas; con frecuencia se revisten en tal grado de la sustancia de la psique individual que resulta dudoso que a la postre no hayan sido creadas por el sujeto. Ésta es sin duda una ilusión de la consciencia, pero una ilusión muy común[37]. En realidad, la experiencia interna proviene de lo inconsciente, de quien nadie puede disponer a su antojo. Pero lo inconsciente es naturaleza, la cual no engaña jamás: sólo nosotros nos engañamos a nosotros mismos. Ahora bien, como la perspectiva científica de observación

37. Como he mostrado más arriba, tampoco aquí se trata siempre de una ilusión, sino que el sujeto o la persona propia puede ser la causa principal de que se forme una figura, como en particular ocurre en neurosis o psicosis.

abstrae de la concepción metafísica, por fundarse nada más que en la experiencia demostrable, conduce directamente a esa inseguridad condicionada por la variabilidad de lo psíquico. Pone el acento sin rodeos en la subjetividad de la experiencia religiosa, lo que supone una evidente amenaza para el carácter compartido de una confesión. Con este peligro, siempre sentido y a menudo vivido, viene a enfrentarse la institución de la comunidad cristiana, cuyo sentido psicológico en ninguna otra exhortación se expresaría mejor que en la de la *Epístola de Santiago*: «Confesaos, pues, mutuamente, vuestros pecados»[38]. Se remarca como especialmente importante que se mantenga la cohesión de la comunidad, y que se haga eso mismo, además, mediante el amor mutuo; las exhortaciones paulinas no permiten dudarlo ni un segundo:

«Servíos unos a otros por amor»[39].

«Que el amor fraterno perdure»[40].

«Fijémonos los unos en los otros para estímulo de la caridad y las buenas obras, sin abandonar nuestras asambleas...»[41].

96 La comunión mutua en la comunidad cristiana parece ser uno de los presupuestos de la salvación o como quiera que se llame al estado anhelado. La *Primera Epístola de Juan* se expresa en este sentido en términos similares:

«Quien ama a su hermano permanece en la luz... Pero quien aborrece a su hermano está en las tinieblas...»[42].

«A Dios nadie le ha visto nunca; si nos amamos los unos a los otros, Dios mora en nosotros...»[43].

97 Hemos señalado antes que los pecados se daban mutuamente a conocer y que las dificultades del alma se transferían a la figura de Dios. Entre ésta y el ser humano se suscita así una unión íntima. Pero no solamente con Dios, también con el prójimo hay que unirse mediante el amor. Es más, esta relación parece ser tan fundamental como aquélla. Si Dios sólo «mora en nosotros» cuando amamos «al hermano», casi podría sospecharse que el amor es aún más importante que Dios. Esta afirmación no parece tan desencaminada cuando se examinan un poco más de cerca las palabras de Hugo de San Víctor: «Grande es, pues, tu fuerza, oh amor, sólo tú pudiste arrastrar a Dios del cielo a la tierra; ¡oh cuán fuertes

38. Sant 5, 6. «Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas» (Gál 6, 2).
39. Gál 5, 13.
40. Hb 13, 1.
41. Hb 10, 24.
42. 1 Jn 2, 10 s.
43. 1 Jn 4, 12.

son tus lazos, con los que incluso a Dios pudo atarse!... Con tus lazos atado lo trajiste, herido por tus flechas..., heriste al Impasible, ataste al Invencible, arrastraste al Inconmovible, al Eterno lo hiciste mortal... ¡Oh amor, cuán grande es tu victoria!»[44]. El amor, por tanto, parece ser un poder no pequeño. Y es que es el mismo Dios[45]. Pero, por otra parte, el «amor» es un antropomorfismo *par excellence* y, junto al hambre, el clásico motor instintivo psíquico del hombre. Psicológicamente hablando es, por una parte, una función de relaciones y, por otra, un estado psíquico emocional que, como puede verse, forma por así decirlo una unidad con la imagen de Dios. El amor posee sin duda alguna una determinante instintiva; es propiedad y actividad del hombre, y cuando el lenguaje religioso define a Dios como «amor», se corre un grave peligro de confundir el amor que opera en el hombre con el operar mismo de Dios. Aquí es obvio que nos enfrentamos una vez más al caso arriba mencionado del arquetipo hondísimamente imbricado en el alma individual, donde se requiere el máximo cuidado para deslindar, cuando menos conceptualmente, el tipo colectivo del alma personal. En la práctica, en efecto, esta distinción no deja de tener importancia, puesto que el «amor» humano es considerado como una *conditio sine qua non* de la presencia divina[46].

98 Es indudable que hay aquí un problema no pequeño para quienes desearían librar de la psicología a la relación entre hombre y Dios. Para el psicólogo, la situación es menos confusa. Empíricamente, el «amor» demuestra ser la fuerza *par excellence* del destino, ya se vista con los ropajes de la nuda *concupiscentia* o como espiritualísima afección. Es uno de los motores más poderosos de las cosas humanas. Cuando se lo concibe como «divino», está atribuyéndosele este nombre con la más elemental de las lógicas, pues a lo por antonomasia poderosísimo en la psique se le ha otorgado siempre el título de «Dios». Se crea en Dios o no, se le admire o maldiga, la palabra «Dios» vuelve una y otra vez a los labios. Siempre y en todo lugar, lo psíquicamente poderoso ha venido a llamarse algo así como «Dios». Y al hacerlo se contrapone siempre a «Dios» al hombre y se le diferencia expresamente de él. El amor,

44. «Magnum ergo vim habes, caritas, tu sola Deum trahere potuisti de caelo ad terras, O quam forte est vinculum tuum, quo et Deus ligari potuit... Adduxisti illum vinculis tuis alligatum, adduxisti illum sagittis tuis vulneratum... Vulnerasti impassibilem, ligasti insuperabilem, traxisti incommutabilem, aeternum fecisti mortalem... O caritas quanta est victoria tua!» (*De laude caritatis*, pp. 974 s.).

45. 1 Jn 4, 16: «Dios es amor: y el que permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él».

46. 1 Jn 4, 12.

no obstante, es común a ambos. Del hombre es propio en tanto en cuanto se apodera de él; del δαίμον, en tanto en cuanto el hombre es su objeto o su víctima. En términos psicológicos quiere esto decir que la libido, en calidad de fuerza del apetito y la aspiración y, en sentido lato, de energía psíquica, está en parte a disposición del yo, pero que, sin embargo, se comporta también en parte de forma autónoma frente a él, pudiendo darse el caso de que lo determine en tal medida como para precipitarlo en una crisis involuntaria o poner a su disposición una fuente inesperada y suplementaria de fuerzas. Como la relación de lo inconsciente con la consciencia en modo alguno es meramente mecánica o complementaria, sino más bien compensatoria y ajustada a las unilateralidades de la actitud consciente, resulta imposible negar el carácter inteligente de la actividad inconsciente. Estas experiencias permiten entender de buenas a primeras que se contemple a la imagen de Dios como un ser personal.

99 Ahora bien, como la *destinación espiritual* en el sentido más amplio de la palabra y en grado creciente le fue impuesta al hombre en última instancia desde lo inconsciente[47], de esta experiencia se dedujo de forma natural la idea de que la imagen de Dios es un espíritu y quiere espíritu. No es ésta una invención ni del cristianismo ni de la filosofía, sino una experiencia originaria humana universal de la que da prueba aun el ateo. (En este caso, se trata meramente de lo que se habla y no de si se lo afirma o se lo niega.) La otra definición de Dios dice, pues: «Dios es Espíritu»[48]. La imagen pneumática de Dios experimentó una nueva estilización en el concepto del *logos*, lo que confirió al «amor» que procede de Dios un carácter particular, el de la abstracción por la que se caracteriza el concepto del «amor cristiano».

100 Este «amor espiritual», que en propiedad pertenece en mucho mayor grado a la imagen de Dios que al ser humano, es el que ha de unir a la comunidad de los hombres: «Por tanto, acogeos mutuamente como os acogió Cristo para gloria de Dios»[49].

101 Es evidente que Cristo «acogió» a los hombres con amor «divino»; a resultas de ello, el amor de los hombres entre sí no sólo debería poseer un carácter «espiritual» o «divino», sino que *puede* poseerlo, como se afirma en nuestra cita. Pero esto ya no resulta

47. No puede elegirse ni apetecerse voluntariamente una cosa que no se conoce. De ahí que tampoco pudiera aspirarse de forma consciente a una meta espiritual en un momento en que todavía no existía en absoluto cosa semejante.

48. Jn 4, 24.

49. Rm 15, 7.

tan evidente, porque psicológicamente la energía de un arquetipo no se halla por lo general a disposición de la consciencia. De ahí que tampoco se tenga, y con razón, a las formas humanas del amor por «espirituales» o aun «divinas». La energía del arquetipo sólo se comunica al yo humano cuando éste es influido o arrebatado por un acto autónomo del arquetipo. Por ello, partiendo de esta experiencia psicológica tendría que llegarse a la conclusión que el hombre que ejercita el amor espiritual está habitado ya por un amor semejante por vía de un *donum gratiae*, porque difícilmente podría esperarse que fuera capaz por sus propios medios de usurpar el acto divino que presupone un amor de estas características. Sin embargo, precisamente en virtud del *donum amoris* está en condiciones de ocupar el lugar de Dios en dicho sentido. De hecho, psicológicamente es posible constatar que un arquetipo es capaz de apoderarse del yo e incluso de obligarlo a actuar en su dirección (es decir, la del arquetipo). El hombre puede aparecer en figura arquetípica y operar los correspondientes efectos; en cierto modo puede ocupar el lugar de Dios, motivo por el que no sólo es posible, sino que tiene incluso perfecto sentido, que otras personas se refieran a él como por otro lado se refieren a Dios. Como es sabido, esta posibilidad psicológica constituye en la Iglesia católica una institución, cuya efectividad psicológica no puede ponerse en duda. De esta relación resulta una comunidad de naturaleza arquetípica, que se diferencia de todas las demás comunidades en que su meta o su fin no es una utilidad humano-inmanente, sino un símbolo transcendente cuya naturaleza responde a la singularidad del arquetipo dominante.

102 La aproximación mutua entre las personas, operada por una comunión semejante, es causa de una intimidad psíquica que por su parte vuelve a rozar la esfera instintiva personal del amor «humano» y que, por ello, entraña en sí ciertos riesgos. Los inevitablemente constelados aquí son sobre todo los instintos del poder y del erotismo. La intimidad crea ciertos caminos cortísimos entre las personas, que con demasiada facilidad conducen a eso mismo de lo que el cristianismo quiere ser la liberación, es decir, a la atracción de lo que sería demasiado humano, conjuntamente con todas esas consecuencias y necesidades bajo las que hubo de padecer el hombre en los inicios de nuestra cronología, cuando se había alcanzado ya un grado considerable de civilización. Pues así como la experiencia religiosa de la Antigüedad fue con frecuencia concebida como una unión física con la divinidad[50], así también ciertos

50. Cf. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, p. 20: «Entre las formas en que los pueblos antiguos se representaban la suprema santificación re-

cultos se vieron transidos de sexualidad en todas sus variantes. La sexualidad era en exceso natural en las relaciones de las personas entre sí. La descomposición moral de los primeros siglos de nuestra era provocó una reacción moral que germinó desde el fondo de las capas más humildes de la población y que se manifestó durante los siglos II y III en toda su pureza en las dos religiones antagónicas que fueron el cristianismo, por un lado, y el mitraísmo, por otro. Estas religiones aspiraban precisamente a esa forma superior de comunidad bajo el signo de una idea (λόγος) proyectada («encarnada»), con lo cual pudo hacerse uso para la conservación de la sociedad de todas esas fuerzas instintivas poderosísimas del hombre que hasta entonces lo habían arrastrado de una pasión a otra, cosa que los antiguos creían debida a la influencia maligna de los astros, a la εἱμαρμένη[51], y que psicológicamente podría también traducirse

ligiosa, la unión con Dios, se cuenta con necesidad la de una unión sexual, por la cual el hombre acoge en sí la esencia interiorísima y la fuerza de un dios, su simiente. Esta idea, al principio de carácter enteramente sensual, conduce en los más diversos lugares de forma independiente a rituales sagrados en los que el dios es representado por un vicario humano o por un símbolo, el falo». Para más detalles sobre este tema cf. también Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, pp. 121 ss.

51. Cf. las oraciones de lo que se conoce como la liturgia de Mithra (publicada en 1910 por Dieterich). Allí [pp. 4/5; 10/9] figuran pasajes tan significativos como los siguientes: ...τῆς ἀνθρωπωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως, ἣν ἐγὼ πάλιν μεταπαραλήμψομαι μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ κατεπείγουσάν με πικρὰν ἀνάγκην ἀχρεοκόπητον... («la fuerza humana de mi alma, que reconquistaré otra vez libre de culpa tras la presente miseria amarga que me aflige»); ... ἐπικαλοῦμαι ἕνεκα τῆς κατεπειγούσης καὶ πικρᾶς καὶ ἀπαραιτήτου ἀνάγκης... («a causa de la miseria oprimente, amarga y despiadada»). Del discurso del sacerdote de Isis (Apuleyo, *Metamorfosis*, lib. XI, p. 233) puede entresacarse una asociación de ideas similar. El joven filósofo Lucio es primero convertido en un asno, el animal odioso a Isis y siempre en celo, y luego liberado de su hechizo e iniciado en los misterios de Isis (cf. figura 9). Al liberarlo de su hechizo el sacerdote dice las siguientes palabras: «... lubrico virentes aetatulae, ad serviles delapsus voluptates, curiositatis improsperae sinistrum praemium reportasti... Nam in eos, quorum sibi servitium Deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus... In tutelam iam receptus es Fortunae, sed videntis» («en la flor de la peligrosa juventud, caíste en serviles placeres y obtuviste la siniestra recompensa de una desfavorable curiosidad... pero aquellos cuya servidumbre reclamó para sí la majestad de nuestra diosa no pueden sufrir un hado adverso... has sido recibido bajo la protección de la Fortuna, pero [no de la ciega], sino de la que ve»). Al orar a Isis, la reina del cielo (*op. cit.*, p. 241), dice Lucio: «Qua Fatorum etiam inextricabiliter contorta rectatas licia, et Fortunae tempestates mitigas, et stellarum noxios meatus cohibes» («... [tu diestra] con la que enderezas los hilos inextricablemente retorcidos de los hados, y apaciguas las tormentas de la fatalidad y frenas las trayectorias funestas de las estrellas»). El sentido de los misterios (figura 6) consistía justamente en quebrantar con poderes mágicos «la violencia de las estrellas». El poder del destino sólo se hace sentir de forma desagradable cuando todo se opone a nuestra voluntad, es decir, cuando no estamos en concordancia con nosotros mismos. De acuerdo con esta concepción, la Antigüedad relacionó la *heimarmene* con la «luz» o el «fuego» originarios, con la



Figura 6. Escena de los misterios eleusinos. El iniciado, cubierto por un velo, recibe la fuerza purificadora de la bandeja de grano sobre su cabeza. Según una vasija funeraria (siglo I a.C.).

como coerción libidinal[52]. Me gustaría mencionar aquí, como un ejemplo más entre otros muchos posibles, el destino de Alipio en las *Confesiones* de Agustín:

> Pero la sima de las costumbres de los cartagineses, entre las cuales hierven los espectáculos vanos, lo había engullido hasta sumirlo en la locura de los juegos circenses. (Agustín convirtió entonces a Alipio con su sabiduría). [Y él] tras oír aquellas palabras, salió de aquella fosa tan profunda, en la que con gusto se sumergía y se cegaba con admirable deleite, y sacudió el ánimo con valerosa templanza, y saltaron de él todas las inmundicias de los juegos y ya no volvió a poner el pie en ellos. (Alipio fue a continuación a Roma para cursar estudios de derecho, donde recayó en su antiguo vicio.) Allí se dejó arrebatar de nuevo de forma increíble y con increíble avidez por los espectáculos de gladiadores. Porque aunque despreciase y detestase tales juegos, cierto día, tras encontrarse por casualidad con unos amigos y condiscípulos suyos que volvían de comer, a pesar de sus vehementes protestas y de su resistencia fue arrastrado por ellos con amistosa violencia al anfiteatro, en unos días en que tenían lugar esos crueles y funestos juegos. «Aunque llevéis mi cuerpo a ese lugar y lo retengáis allí —les decía—, ¿podréis hacer que mi alma y mis ojos contemplen esos espectáculos? Estaré presente allí como

idea estoica de la causa última, del *fuego* que se difunde por todas partes, *que creó todas las cosas* y que, precisamente por ello, es también la fatalidad (cf. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, p. 98). Como mostraremos después, ese fuego es una imagen de la libido (cf. figura 13). Otra diferente imagen de la *ananke* (necesidad) es, según el περὶ φύσεως de Zoroastro, el *aire*, que como viento (cf. *supra*) vuelve a estar relacionado con lo fecundante.

52. Schiller dice en *Wallenstein* [*Los Piccolomini*, II, 6, p. 118]: «En tu pecho moran las estrellas de tu destino». «Nuestro destino es el resultado de nuestra personalidad», dice Emerson en su ensayo «Fate», en *The Conduct of Life* [p. 41].

si no estuviera, y así los venceré a ellos y a vosotros». Sus amigos, a pesar de lo que les decía, se lo llevaron consigo, acaso queriendo comprobar si podría llevar a cabo o no lo que prometía. Y cuando llegaron y se sentaron en los asientos que todavía estaban vacíos, hervía ya todo el anfiteatro con inhumano placer. Él, cerrando los ojos, prohibió a su ánimo que condescendiera a tanto mal. ¡Y ojalá que hubiese taponado también sus oídos! Porque en un lance del combate fue tal la impresión que le causó el enorme griterío del gentío, que vencido por la curiosidad y creyéndose preparado para despreciar y vencer lo que viera, fuera ello lo que fuese, abrió los ojos. Y herido en el alma con una herida aún más grave que la que sufría en su cuerpo el gladiador al que había querido ver, cayó aún más miserablemente que el hombre cuya caída había provocado el griterío, y éste entró por sus oídos y abrió sus ojos para que hubiese una puerta por donde herir y derribar esa alma más presuntuosa que fuerte, y tanto más débil por confiar en ella misma, en lugar de en Ti, como debería haber hecho. Pues tan pronto como vio la sangre, apuró en ella la crueldad, y no apartó la vista, sino que se quedó mirando, y vació la copa de las furias hasta perder el sentido, deleitándose con el criminal combate y embriagándose de cruenta satisfacción. Y ya no era la misma persona que había llegado allí, sino uno más de la turba con la que había venido, y compañero genuino de aquellos que le habían traído. ¿Qué más podría decirse? Miró, vociferó, se enardeció y desde entonces lo arrastró consigo la locura, que lo estimulaba no sólo a volver con los que lo habían arrastrado hasta allí por primera vez, sino incluso a precederlos y arrastrar a otros consigo[53].

103 Puede suponerse con certeza que civilizar al hombre costó enormes sacrificios. Una época que creó el ideal estoico tiene que haber sabido muy bien con qué fin y contra qué cosas lo inventó. El período neroniano fue pretexto suficiente para que de la pluma de Séneca brotaran los conocidos pasajes de la epístola 41 a Lucilio:

> Nos empujamos unos a otros a los vicios. ¿Y cómo puede hacerse volver a la salvación a los que nadie retiene y la turba les impulsa?
>
> Si ves a un hombre impávido en los peligros, inmune a las pasiones, feliz en la adversidad, tranquilo en medio de la tormenta, que contempla a los hombres desde un lugar superior y a los dioses a la misma altura, ¿no sentirás veneración por él? ¿No dirás: «Este ser es mayor y más alto que lo que cabe considerar semejante a ese cuerpecillo en el que habita? Una fuerza divina desciende sobre él; un alma tan excelente y equilibrada, que considera todas las cosas como minucias, que se ríe de cuanto tememos y deseamos, está animada por un poder celeste. Cosa así no puede subsistir sin la

53. Libro VI, caps. 7 s., pp. 132 ss.

ayuda de una deidad; por ello, su parte más noble se encuentra allí de donde desciende. Del mismo modo que los rayos del sol tocan, ciertamente, la tierra, pero están allí de donde salen emitidos, así también un alma grande y sagrada, enviada aquí para que conozcamos mejor las cosas divinas, convive, es cierto, con nosotros, pero permanece adherida a su origen; allí mira, hacia él aspira y se dirige con esfuerzo, y entre nosotros mora como un ser superior[54].

104 Los hombres de aquella época estaban lo suficientemente maduros como para poder identificarse con el *logos* encarnado y fundar una sociedad unida por una idea[55] en cuyo nombre pudieran amarse y llamarse hermanos[56]. La idea de un μεσίτης, de un mediador en cuyo nombre pudiesen abrirse nuevos caminos al amor, se convirtió en un hecho, y la sociedad humana dio de este modo un inmenso paso hacia delante. Lo que hasta allí la había conducido no fue una filosofía llena de sutilezas, sino una necesidad elemental de la masa que vegetaba en espiritual oscuridad. Es obvio que fueron necesidades muy profundas las que urgieron en esta dirección, pues a la humanidad no le iban bien las cosas en un estado de desenfreno[57]. El significado de aquellos cultos —estoy hablando de cris-

54. *Fünfzig ausgewählte Briefe Seneca's an Lucilius*, pp. 51 y 49.

55. La ascensión hacia la «idea» está descrita por Agustín, *op. cit.*, libro X, caps. 6 ss. El comienzo del capítulo 8 (p. 237) dice así: «Así, pues, traspasaré aun esta virtud de mi naturaleza, ascendiendo por grados hacia aquel que me hizo, y vengo a dar a los prados y a los amplios palacios de la memoria...» [«Transibo ergo et istam vim naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae...»].

56. También los devotos de Mithra se llamaban «hermanos». En lenguaje filosófico, Mithra era el *logos* emanado de Dios (Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, p. 125).

57. Agustín, que no sólo estuvo próximo en el tiempo a esa época de transición, sino también en espíritu, escribe en sus *Confesiones* (libro VI, cap. 16, pp. 146 s.): «Y yo preguntaba: 'Si fuésemos inmortales y gozásemos eternamente de deleites carnales sin temor alguno de perderlos, ¿acaso no seríamos felices? ¿Qué más podríamos desear todavía?'. Ignoraba que esta misma forma de pensar era causa de una gran miseria, puesto que, tan hundido y ciego como estaba, no podía pensar en la luz de la virtud y de la hermosura que por sí misma debe ser abrazada, y que no se ve con los ojos de la carne, sino con los del fuero interno. Y tampoco consideraba, mísero de mí, de qué fuente manaba el gran placer que sentía al hablar con los amigos de estas mismas cosas no obstante ser ellas vergonzosas, ni que no podía ser bienaventurado sin ellos, según mi modo de pensar de entonces, por muy grande que fuese la abundancia de deleites carnales. Porque amaba a mis amigos de forma desinteresada y me sentía a la vez amado desinteresadamente por ellos. ¡Oh caminos tortuosos! ¡Ay del alma atrevida que esperó encontrar algo mejor apartándose de ti! Por muchas vueltas que dé, de espaldas, de lado y boca abajo, todo lo hallará duro, y sólo tú serás su reposo» [Et quaerebam, si essemus immortales et in perpetua corporis voluptate sine ullo amissionis terrore viveremus, cur non essemus beati aut quid aliud quaereremus, nesciens id ipsum ad magnam miseriam pertinere, quod

tianismo y mitraísmo— es claro: ambos domesticaban moralmente los impulsos animales[58]. La gran difusión de ambas religiones revela algo de ese sentimiento de redención que habitaba en los primeros en profesarlas y que nosotros apenas si somos capaces de entender hoy. Podríamos volver a entenderlo si consiguiéramos ver con claridad y siendo conscientes de todas sus implicaciones lo que está otra vez sucediendo en nuestros días. El hombre civilizado actual parece estar muy lejos de poder hacer tal cosa. Cuanto ha hecho ha sido volverse un neurótico. Así que tampoco sentimos ya en nosotros la necesidad de formar parte de una comunidad como la cristiana; pues ya no sabemos cuál es su sentido. Ignoramos contra qué cosas tendría que protegernos[59]. Las personas instruidas llegan incluso al extremo de pensar que la religiosidad se halla muy próxima a la neurosis[60]. No obstante, hay que destacar que la educación cristiana para el espíritu condujo inevitablemente a una insoportable minusvaloración de la *physis*, siendo por ello causa en cierto sentido de una imagen tan optimista como distorsionada del ser humano. Nos creemos demasiado buenos y espirituales, y pecamos de en exceso ingenuos y optimistas. En dos Guerras Mundiales ha vuelto a

ita demersus et caecus cogitare non possem lumen honestatis et gratis amplectendae pulchritudinis, quam non videt oculus carnis, et videtur ex intimo. Nec considerabam miser, ex qua vena mihi manaret, quod ista ipsa foeda tamen cum amicis dulciter conferebam nec esse sine amicis poteram beatus etiam secundum sensum, quem tunc habebam quantalibet affluentia carnalium voluptatum. Quos utique amicos gratis diligebam vicissimque ab eis me diligi gratis sentiebam. O tortuosas vias! Vae animae meae audaci, quae speravit, si a te recessisset, se aliquid melius habituram! Versa et reversa in tergum et in latera et in ventrem, et dura sunt omnia, et tu solus requies].

58. Las dos religiones enseñaban una moral marcadamente ascética y una moral de hechos. Esto último vale en particular del culto mitraico. Cumont afirma que el mitraísmo debía su éxito al valor de su moral, «una sobresaliente educadora con vistas a la acción» (*Mysterien der Mithra*, p. 133). Los fieles de Mithra formaban un «ejército santo» que luchaba contra el mal (Cumont, *op. cit.*, p. 133). Había entre ellos *virgines* = monjas y *continentes* = ascetas (*op. cit.*, p. 151[4]).

59. He mantenido adrede estas frases de las ediciones anteriores porque son características del falso sentimiento de seguridad de *fin de siècle*. Desde entonces se han conocido atrocidades con las que Roma no se habría atrevido ni a soñar. En lo relativo a las clases sociales del Imperio Romano remito al lector a von Pöhlman, *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*, así como a Bücher, *Die Aufstände der unfreien Arbeiter 143 bis 129 vor Christus*. En la circunstancia de que una parte increíblemente grande del pueblo languideciera en la más negra miseria de la esclavitud, reside probablemente una de las causas principales de la notable melancolía que atraviesa toda la época del Principado. A la larga no es posible que los que nadan en los placeres y en la dicha no acaben forzosamente contagiados, por las vías misteriosas de lo inconsciente, por la honda melancolía y la miseria aún más profunda de sus hermanos, entregándose por ello unos a arrebatos orgiásticos, y otros, los mejores, al pesimismo y hastío propios de los intelectuales de la época.

60. Por desgracia, Freud fue otro de los que cometió este error.

abrirse el abismo bajo los pies del mundo, impartiendo una doctrina que seguramente nadie se habría imaginado tan espantosa. Ahora sabemos de qué es capaz el hombre, y qué amenaza pendería sobre nosotros si la psique de la masa volviera a hacerse con el poder. La psicología de la masa es egoísmo multiplicado hasta lo inimaginable, porque su meta es inmanente y no transcendente.

105 Volvemos así a la cuestión de la que partíamos, es decir, si *Miss* Miller habría creado o no algo de valor con su poema. Cuando consideramos las condiciones psicológicas o morales en que se estableció el cristianismo —en un tiempo, en otras palabras, en que la barbarie más cruda era un espectáculo diario—, entendemos el arrebatamiento religioso de la totalidad de la personalidad y el valor de la religión que defendió a los miembros de la cultura romana contra el asalto visible del mal. A esos hombres no les resultaba difícil mantener viva la consciencia de su pecaminosidad, porque la veían extenderse ante su vista todos los días. Pero *Miss* Miller no sólo subestima sus «pecados», sino que incluso se le escapa la relación de la «necesidad opresiva y despiadada» con su creación religiosa. Ésta pierde por ello el valor vivo de lo religioso. No parece ser mucho más que una transformación sentimental de lo erótico, que se verifica a escondidas y al margen de la consciencia, y que por ello posee en principio un valor ético idéntico, por ejemplo, al del sueño, cuyo acontecer tampoco tiene necesidad de nuestra intervención.

106 En la medida en que la consciencia moderna se ocupa apasionadamente de cosas de naturaleza por completo distinta de la religión, ésta y su objeto, la pecaminosidad elemental, han desaparecido en buena parte en lo inconsciente. Por ello, hoy no se cree ni en lo uno ni en lo otro. Se acusa a la psicología de urdir indecentes fantasías, pero bastaría con que se echara una simple mirada, por fugaz que fuera, a la historia de la religión y las costumbres antiguas para convencerse de que el alma alberga demonios. A este escepticismo con respecto a la rudeza de la naturaleza humana va unida una mala inteligencia de la importancia de la religión. La transformación inconsciente de una fuerza instintiva en actividad religiosa es algo que carece de valor ético y a menudo nada más que poder histérico, incluso si su producto resulta ser estéticamente valioso. Decisión ética sólo la hay donde el conflicto es consciente en todos sus aspectos. Otro tanto hay que decir de la adopción de una actitud religiosa: tiene que tener consciencia de sí misma y de su fundamentación para ser algo más que imitación inconsciente[61].

61. Un teólogo que me reprochaba una actitud anticristiana pasaba completamente por alto que Cristo no dijo jamás. «Si no *seguís siendo* como niños», sino:

107 A lo largo de siglos de labor pedagógica, el cristianismo domesticó la impulsividad animal de la Antigüedad y de las posteriores centurias de barbarie hasta el punto de posibilitar que se liberasen una gran cantidad de fuerzas instintivas con las que levantar una civilización. Los efectos de esta educación empezaron por cobrar figura en una radical modificación de la actitud: la huida del mundo y la polarización en el Más Allá de los primeros siglos cristianos. Esta época aspiraba a la interioridad y la abstracción espiritual. La naturaleza engendraba general desafección. Recordaré aquel pasaje de Agustín mencionado por Burckhardt: «Van los hombres a admirar las cumbres de las montañas y las procelosas olas del mar... y se abandonan a sí mismos»[62].

108 Pero no fue acaso la belleza estética del mundo, seductora y fuente de disipación, la única en ser capaz de perturbar la concentración en una meta espiritual y transcendente; de la naturaleza emanaban también influencias demoníacas o mágicas.

109 Uno de los más sobresalientes conocedores del culto a Mithra, Franz Cumont, dice lo siguiente sobre la antigua comunión con la naturaleza:

> Los dioses estaban por todas partes y se inmiscuían en todos los procesos de la vida diaria. El fuego, que preparaba los alimentos de los fieles y los calentaba, el agua, que apaciguaba su sed y los purificaba, incluso el aire que respiraban, al igual que el día que les daba su luz, eran objeto de sus veneraciones. Tal vez no haya habido una religión que haya dado a sus cultivadores tantas ocasiones para orar ni tantos motivos para recogerse como el mitraísmo. Cuando el iniciado acudía por la tarde a la gruta sagrada oculta en lo profundo del bosque, con cada paso que daba nuevas impresiones suscitaban en su corazón una excitación mística. Las estrellas que brillaban en el cielo, el viento que agitaba el follaje, la fuente o el arroyo que se apresuraban murmurando hacia el valle, la misma tierra que pisaban sus pies: todo era divino a sus ojos, y la entera naturaleza que le rodeaba despertaba en él un temor lleno de respeto por los poderes infinitos que operaban en el universo[63].

110 Esta comunión religiosa con la naturaleza la describe Séneca con las siguientes palabras:

> Si te has encontrado alguna vez en un bosque poblado de árboles ancianos y altura excepcional, en el que la espesura de las ramas

«Si no os *volvéis* como niños». Señala esto en dirección al grave embotamiento del sentimiento religioso. ¡Pero es imposible pasar por alto el drama del renacimiento a la *novam infantiam*!

62. *Confesiones*, lib. X, cap. VIII, p. 239.
63. *Mysterien des Mithra*, p. 135.

densamente entrelazadas impide la contemplación del cielo, la nobleza de esa arboleda, la reclusión del lugar, y la admiración ante una sombra tan espesa y continua al aire libre, animarán en ti la creencia en una divinidad. Y si una gruta, que se adentra hondamente en la roca devorada, sostiene en vilo un monte sobre ella no habiendo sido hecha por manos humanas, sino excavada en tan vasta amplitud por causas naturales, atravesará de parte a parte tu alma un presentimiento de la divinidad. Veneramos las fuentes de los grandes ríos; donde brota de lo escondido una gran corriente de agua, hay edificados altares; los manantiales de aguas termales son objeto de culto, y ciertos estanques fueron santificados por lo umbrío o extraordinariamente profundo de sus aguas[64].

111 En rotundo contraste con el sentimiento religioso que la naturaleza despertaba en los antiguos se halla el apartamiento cristiano del mundo que con vivísimo acento describe Agustín:

¿Pero qué es lo que amo cuando te amo? Ni belleza corporal ni hermosura perecedera, ni el resplandor de la luz tan querido para estos ojos ni dulces melodías de toda suerte de cantinelas, ni la suave fragancia de flores, ungüentos y perfumes, ni manás ni mieles, ni miembros gratos para los abrazos de la carne: nada de esto amo cuando amo a mi Dios. Y sin embargo amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento, y cierto abrazo, cuando amo a mi Dios: la luz, la voz, la fragancia, el alimento y el abrazo de mi hombre interior, donde ilumina mi alma lo que no ocupa lugar, y se oye lo que no arrebata el tiempo, y se huele lo que el viento no esparce, y se gusta lo que la voracidad no consume, y permanece unido lo que no separa el hastío. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios[65].

112 El mundo y su belleza tenían que evitarse, pero no acaso por culpa únicamente de su vanidad y fugacidad, sino porque el amor a la Creación visible convertía de inmediato al hombre en su esclavo, y los hombres, como decía Agustín, «amore subduntur eis, et subditi iudicare non possunt» [se hacen esclavos de las cosas creadas por amor, y, una vez esclavos, ya no pueden juzgar][66]. Son aprisionados por su inclinación a las cosas y pierden aun la facultad del juicio. No faltará quien opine que tiene que ser posible amar una cosa, es decir, mostrar una actitud positiva hacia ella, sin verse a la vez privado de voluntad por dicho objeto o aun perderse la

64. *Op. cit.*, p. 49.
65. *Op. cit.*, lib. X, cap. VI, p. 234.
66. *Op. cit.*, p. 235.

capacidad de emitir un juicio racional. Pero Agustín conoce a los hombres de su tiempo y sabe, además, cuánta divinidad y divina prepotencia son inherentes a la belleza del mundo.

113

> Porque tú sola gobiernas la naturaleza de las cosas
> y sin ti nada emerge a las luminosas orillas de la luz
> ni llega al ser nada grato ni digno de ser amado...[67].

Así canta Lucrecio al *alma Venus* como el principio que gobierna la totalidad de la naturaleza. El hombre está sin remedio a merced de un *daimonion* semejante, si no rechaza *a limine* y categóricamente su seductor influjo. En efecto, no se trata solamente de sensualidad y seducción estética, sino también —pero he aquí lo decisivo— del paganismo y su comunión religiosa con la naturaleza (figura 7). Puesto que en las criaturas moran dioses, el hombre está sometido a ellas, y por este motivo tiene que apartarse totalmente de ellas para no ser vencido por su poder. En este sentido, el ejemplo arriba mencionado de Alipio resulta sobremanera instructivo. Si se consigue huir del mundo, el hombre puede edificar en su interior un mundo espiritual capaz de mantenerse firme frente a las abrumadoras impresiones de los sentidos. La lucha contra el mundo sensible posibilitó la aparición de un pensamiento independiente de las cosas exteriores. El hombre adquirió esa *autonomía de la idea* capaz de resistirse a la impresión estética, y el pensamiento dejó de verse encadenado por el efecto emocional de la impresión y pudo primero afirmarse frente a él y aun elevarse después a una observación reflexiva. Con ello se le puso en condiciones de entrar en una relación nueva y autónoma con la naturaleza, seguir edificando[68] sobre las bases puestas por el espíritu de la Antigüedad y recobrar esa vinculación con la naturaleza que el alejamiento cristiano del mundo había hecho desmoronarse. Sobre ese reconquistado nivel espiritual se establece a partir de ahora un vínculo con el mundo y la naturaleza que, contrariamente a la actitud antigua, no sucumbió al hechizo del objeto, sino que pudo observarlo reflexivamente. Con todo, una parte de la devoción religiosa fluyó a la atención consagrada a los objetos naturales, y una parte de la ética religiosa se comunicó a la veracidad y probidad científicas. Aunque la antigua sensibilidad frente a la naturaleza se hiciese notar claramente en los días del

67. «Quae quoniam rerum naturam sola gubernas, / nec sine te quicquam dias in luminis oras / exoritur neque fit laetum neque amabile quicquam».
68. Al respecto cf. Kerényi, *Die Göttin Natur*.



Figura 7. La madre de todas las cosas.
Le Songe de Poliphile (siglo XVI).

Renacimiento en el arte[69] y en la filosofía natural[70], haciendo que el principio cristiano se retirase temporalmente a un segundo plano, la autonomía intelectual y racional reconquistada se afianzó y permitió que la mente penetrara en grado creciente en profundidades de la naturaleza apenas adivinadas por épocas anteriores. Cuantos más éxitos obtuvieron la infiltración y progreso del nuevo espíritu científico, tanto más se convirtió éste en prisionero

69. Cf. Hartlaub, *Giorgiones Geheimnis*.
70. Es decir, en la alquimia. Al respecto cf. mi «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13,4, § 184, 198 s. y 228 s.].

—como suele ocurrirle siempre al vencedor— de ese mundo que había conquistado. A comienzos de este siglo, un autor cristiano podía todavía concebir en cierto modo al espíritu moderno como una segunda encarnación del *logos*. «La captación más honda de la animación de la naturaleza en la pintura y la poesía modernas —dice Kalthoff—, la viviente intuición de la que no puede seguir privándose por más tiempo ni aun la ciencia en sus trabajos más rigurosos, permite reconocer con facilidad que el *logos* de la filosofía griega que asignó al antiguo tipo de Cristo su lugar en el mundo, celebra desvestido de sus rasgos transmundanos una nueva encarnación»[71]. No pasó mucho tiempo, con todo, sin que tuviera que reconocerse que se trataba menos de una encarnación del *logos* que de una caída del *anthropos* o del *nous* en la *physis*. Al mundo no sólo se le había despojado de dioses, sino también de alma. Desplazándose el centro de gravedad del interés del mundo interno al externo, el conocimiento de la naturaleza aumentó infinitamente en comparación con el pasado, pero el conocimiento y la experiencia del mundo interno se redujeron en la misma medida. El interés religioso, que normalmente tendría que ser el más fuerte y, por tanto, el decisivo, se apartó del mundo interno, y las figuras del dogma constituyen en nuestro mundo residuos extraños e incomprensibles expuestos a todo tipo de críticas. La misma psicología moderna tiene que hacer esfuerzos enormes con el fin de reivindicar para el alma humana su derecho a existir, y hacer creíble que la suya es una forma de ser con propiedades susceptibles de estudiarse y que puede por ello ser objeto de una ciencia empírica; que no se limita a depender de un exterior, sino que posee también un interior autónomo; y que no sólo es la consciencia de un yo, sino una existencia que en lo esencial sólo puede explicarse indirectamente. A una forma de ver las cosas como ésta el mito, es decir, el dogma eclesiástico, le parece una colección de afirmaciones absurdas por lo imposible de las mismas. El racionalismo moderno es ilustrado e incluso se vanagloria moralmente de sus tendencias iconoclastas. Por lo general nos contentamos con la opinión poco inteligente de que lo afirmado por el dogma aboga por una imposibilidad concreta. Pero que esa afirmación sea la expresión simbólica de un contenido determinado, es cosa que a casi nadie se le ocurre. Nadie, en efecto, sabría entonces indicar en qué tendría esa idea que consistir. Y lo que «yo» ignoro, simplemente no existe. Por

71. *Die Entstehung des Christentums*, p. 154.

ello, para esa ilustrada estupidez tampoco hay ninguna realidad psíquica no-consciente.

114 El *símbolo* no es una alegoría, ni tampoco un *semeion* (signo), sino la imagen de un contenido en su mayor parte transcendente a la consciencia. Lo que todavía es preciso descubrir es que tales contenidos son *reales*, es decir, *agentia* con los que no sólo es posible enfrentarse, sino incluso necesario hacerlo[72]. Al hacerse ese descubrimiento, no podrá por menos de verse de qué trata el dogma, lo que formula y el fin con el que surgió[73].

72. Al respecto cf. *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7, 2, § 353 ss.].

73. Cuando escribí el presente libro me encontraba aún completamente a oscuras en relación con estas cosas y no supe salir del paso más que citando el siguiente pasaje de la epístola XLI de Séneca a Lucilio (*op. cit.*, p. 49): «Haces una cosa buena y para ti provechosa si, tal como me escribes, perseveras en caminar hacia la sabiduría, que sería necio pedir cuando puedes recabarla de ti mismo. No es necesario elevar las manos al cielo ni suplicar al servidor del templo que nos acerque al oído de la estatua del dios, como si así fuese a escuchársenos mejor: Dios está cerca de ti, está contigo, está dentro de ti. Por eso te digo, querido Lucilio: un espíritu sagrado, que observa y conserva lo que de bueno y malo hay en nosotros, mora en nuestro interior; y así como nosotros le tratemos, nos tratará él a nosotros. No hay, ciertamente, hombre bueno sin Dios.... En cada uno de los hombres virtuosos habita un dios (qué dios sea ése, es cosa incierta)» [«Facis rem optiman et tibi salutarem si, ut scribis, perseveras ire ad bonam mentem, quam stultum est optare cum possis a te impetrare. Non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat: prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus vero vir sine deo nemo est... In unoquoque virorum bonorum (quis deus incertum est) habitat deus»].

5

LA CANCIÓN DE LA POLILLA

115 Poco después de los acontecimientos descritos, *Miss* Miller viajó de Ginebra a París; su relato prosigue entonces en los siguientes términos:

> Mi cansancio en el tren era tal que apenas pude dormir una hora. En el compartimento de las damas hacía un calor horroroso.

116 A las cuatro de la mañana *Miss* Miller vio a una polilla que se lanzaba volando contra la luz del vagón. Trató entonces de volver a conciliar el sueño, cuando, de pronto, vio asaltada su mente por el siguiente poema:

La polilla y el Sol

> Te anhelé cuando por primera vez me arrastré a la consciencia,
> contigo siempre soñaba cuando yacía en la crisálida,
> a menudo miríadas de mi especie apagaron sus vidas
> golpeándose contra alguna mortecina chispa que de ti arrebataron.
> Una hora más, y mi vida miserable habrá acabado;
> pero mi último esfuerzo, como mi primer deseo, lo será sólo
> por aproximarse a tu gloria; pues habiendo conquistado
> un extasiado destello, moriré satisfecha,
> por haber contemplado una vez en su esplendor perfecto
> la fuente de la belleza, del calor y de la vida.

117 Antes de entrar a discutir los materiales que *Miss* Miller aporta en aras de una mejor comprensión de su poema, echemos primero un vistazo a la situación psicológica en que éste nació. Desde la última manifestación directa de lo inconsciente parecen haber transcurrido algunas semanas o meses, tiempo del que no se nos

brinda ningún tipo de información. No sabemos nada ni de los estados de ánimo ni de las fantasías de ese período intermedio. En caso de que pudiéramos concluir algo de este silencio, diríamos, por ejemplo, que en el lapso de tiempo que media entre ambos poemas no sucedió nada de importancia y que, por tanto, el último de ellos vuelve a ser una manifestación parcial de una asimilación inconsciente del complejo que se habría prolongado durante meses. Lo más probable sería que se tratase del mismo complejo que antes[1]. El producto anterior, el «Himno a la Creación», muestra sin embargo pocos elementos en común con el poema actual. Éste posee un carácter sumamente desesperanzado y melancólico: polilla y Sol, dos cosas que jamás llegan a unirse. No obstante, hay que preguntarse: ¿tiene realmente una polilla que llegar al Sol? Conocemos sin duda el dicho proverbial de la polilla que vuela hacia la luz y acaba abrasándose las alas, pero no así la leyenda de una polilla que tenga ansia del Sol. Está claro que aquí están entrelazándose dos cosas que, en propiedad, no forman parte del todo la una de la otra; en primer lugar, la polilla que revolotea en torno a la luz hasta abrasarse en ella; y, a continuación, la imagen de una criatura de vida transitoria, como, por ejemplo, la efímera, que, en doloroso contraste con la eternidad de los astros, se consume de nostalgia por la luz imperecedera. Esta imagen recuerda al *Fausto*:

> Mira cómo al fulgor del Sol poniente,
> ceñidas de verdor, brillan las chozas.
> Se aleja y cede, el día ha terminado,
> allí acude y fomenta nueva vida.
> ¡Si unas alas del suelo me elevaran
> para acercarme a él cada vez más!
> En el fulgor perenne del ocaso
> yo veía a mis pies el mundo quieto...
>
> Pero el dios Sol parece hundirse al fin;
> despierta sólo nueva turbación:
> me apresuro a beber su luz eterna,
> ante mí, el día, tras de mí la noche;
> sobre mí, el cielo, abajo, el oleaje.
> Hermoso sueño, en tanto el Sol se escapa.
> ¡Ay, no será tan fácil que se añadan
> a las alas del alma otras del cuerpo[2]!

1. Los complejos suelen manifestar una gran estabilidad, a pesar de cambiar caleidoscópicamente sus manifestaciones externas. De este hecho me han persuadido en gran medida mis investigaciones experimentales (*Ensayos diagnósticos de asociación*, 1904-1910).
2. Primera Parte, pp. 164 s.

118 No mucho después ve Fausto «vagar a un perro negro por mieses y rastrojos«, el perro que es el Diablo, el Tentador mismo, en cuyo fuego demoníaco verá Fausto abrasarse sus alas. Cuando creía entregar su gran nostalgia a la belleza del Sol y de la tierra, «se abandonó a sí mismo» haciéndolo, y cayó en manos del mal.

> ¡Sí, solamente vuelve las espaldas,
> decidido, al Sol dulce de esta tierra[3]!

había dicho Fausto poco antes, entendiendo correctamente cuál era la situación, pues la adoración de la belleza de la naturaleza conduce al cristiano medieval a ideas paganas, que se yuxtaponen a su religión consciente con la misma antagónica disposición con que en su día compitió amenazadoramente el mitraísmo con el cristianismo[4].

119 El anhelo de Fausto se tornó en su perdición. Su ansia del Más Allá lo había conducido con la mejor de las lógicas a hastiarse de la vida, y él estaba al borde del suicidio[5]. La añoranza de la belleza del Más Acá volvió a conducirlo a la perdición, a la duda y al sufrimiento, hasta la trágica muerte de Margarita. Su error consistió en seguir desbocadamente en ambas direcciones, como hombre que era de grande e indómita pasión, la pulsión de la libido. Fausto simboliza una vez más el conflicto colectivo que señaló el inicio de nuestra cronología, pero, lo que no deja de ser notable, en el orden inverso. Cuán poderosas eran las tentaciones a las que tuvo que resistirse el cristiano mediante la absoluta allendidad de su esperanza, es cosa que viene a mostrárnosla el ejemplo varias veces mencionado de Alipio. Aquella cultura tenía que derrumbarse, porque la humanidad misma se rebelaba contra ella. Como es sabido, en efecto, antes de la difusión del cristianismo se había apoderado de la huma-

3. *Op. cit.*, p. 154.

4. El último intento, como es sabido sin éxito, por hacer que la religión de la naturaleza prevaleciera sobre el cristianismo lo hizo Juliano el Apóstata.

5. La huida del mundo de los primeros siglos cristianos (en los asentamientos de los anacoretas en los desiertos de Oriente) trató de resolver este problema de un modo similar. En la espiritualización los hombres se mortificaban para escapar a la extrema barbarie de la decadente civilización romana. La práctica de la ascesis tiene lugar siempre que la instintividad animal sigue siendo tan fuerte como para que sea necesario extirparla con violencia. Chamberlain (*Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*) ve en este hecho un suicidio biológico causado por la desmesurada bastardización de los pueblos mediterráneos de la época. Por mi parte, creo que la bastardización más bien vulgariza y aumenta el gozo de vivir. Todo parece indicar que fueron personas éticas, hastiadas de la melancolía de la época, melancolía que era una expresión del desgarramiento de los individuos, las que pusieron fin a su vida para hacer morir dentro de ellas una actitud anacrónica.

nidad una notable esperanza de salvación. Un precipitado de este estado de ánimo estaría representado, seguramente, por la égloga de Virgilio:

> Ya viene la postrera era de los versos cumanos:
> ya nace de lo profundo de los siglos magno orden.
> Ya vuelve la Virgen[6], los reinos de Saturno vuelven;
> ya es enviada del alto cielo una nueva progenie.
> Tú, al niño que ahora nace, por quien primero la de hierro
> termina y surge en todo el mundo una raza de oro,
> sé propicia ¡oh casta Lucina!: pues ya reina tu Apolo.
> ... bajo tu guía, si aún quedaran vestigios de nuestro crimen,
> anulados liberarán de perpetuo terror a las naciones.
> Recibirá aquél de los dioses la vida, y con los dioses verá
> mezclados a los héroes, y él mismo por ellos será visto,
> y al orbe en paz regirá con las virtudes patrias[7].

120 La brusca conversión al ascetismo que tuvo lugar al propagarse el cristianismo desafió a muchos a nuevas aventuras: las de la vida monástica y el anacoretismo. Fausto hace el camino inverso; para él el ideal ascético es letal. Lucha por liberarse y conquista la vida entregándose al mal, pero, por eso mismo, se convierte en asesino de lo que más ama: Margarita. Desde entonces se arranca de los brazos del sufrimiento y consagra su vida al trabajo, salvando así la vida de muchos[8]. Su doble destino de salvador y asesino había sido ya anunciado, a título preliminar, anteriormente:

> WAGNER:
> ¡Oh gran hombre, qué debes tú sentir
> al ver al pueblo cómo te venera!
> ...

6. Δίκη (la justicia), hija de Zeus y de Temis, que desde la edad de oro había abandonado la embrutecida Tierra.

7. Ultima Cumaei venit iam carminis aetas: / magnus ab integro saeclorum nascitur ordo. / Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna, / iam nova progenies caelo dimittitur alto. / Tu modo nascendi puero, quo ferrea primum / desinet ac toto surget gens aurea mundo, / casta fave Lucina: tuus iam regnat Apollo. / ... te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri, / inrita perpetua solvent formidine terras. / Ille deum vitam accipiet, divisque videbit / permixtos heroas et ipse videbitur illis, / pacatumque reget patriis virtutibus orbem (*Bucolicas*, égloga IV). Cf. Norden, *Die Geburt des Kindes*, p. 14. Esta égloga le valió más tarde a Virgilio el honor de ser considerado como un poeta casi cristiano, y a esta actitud tiene igualmente el poeta latino que agradecerle el que Dante lo tomara como guía.

8. Segunda Parte, acto V, p. 471: «Una ciénaga en torno a la montaña / trae la peste a todo lo logrado; / esas aguas podridas desecar / sería el fin del logro más excelso. / Daría sitio así a muchos millones...».

FAUSTO:

Así, con infernales elixires,
asolamos, peores que la peste,
a través de estos valles y montañas.
A muchos el veneno di yo mismo;
y ellos callaron, ¡y hoy tengo que ver
que se alaba al osado criminal[9]!

121 Esto es justamente lo que constituye el hondo significado del *Fausto* goetheano: haber conferido expresión a un problema que llevaba preparándose varios siglos, como había hecho el drama de Edipo por la esfera cultural helénica. ¿Cuál es la vía de escape entre la Escila de la negación del mundo y la Caribdis de su afirmación?

122 El tono esperanzado que se había abierto camino en el himno al Dios Creador, no podía durar mucho tiempo en el caso de nuestra autora. La pose se limita a prometer, y nunca mantiene su palabra; la vieja nostalgia volverá, pues uno de los rasgos por los que se distinguen los complejos que son asimilados únicamente en lo inconsciente, consiste en que no pierden nada de su original importe afectivo, pese a que sus manifestaciones externas puedan variar de un modo casi ilimitado. De ahí que pueda contemplarse el primer poema como un intento inconsciente por solucionar el conflicto mediante una actitud religiosa positiva, al modo, por ejemplo, en que los primeros siglos llevaron a sus conflictos conscientes a resolverse oponiéndoles un punto de vista religioso. Este intento ha fracasado. Y ahora, con el segundo poema, le sigue una segunda tentativa, decididamente más mundana que la anterior; la idea de *Miss* Miller es inequívoca: sólo una vez... («habiendo conquistado un extasiado destello») y luego morir. Desde las esferas del Más Allá religioso se vuelve la vista, como en Fausto[10], al Sol del Más Acá. Y a todo esto viene ya a mezclarse algo cuyo sentido es otro; es decir, la polilla que revolotea en torno a la luz hasta abrasarse las alas.

123 Vayamos ahora a lo que *Miss* Miller aporta en aras de una mejor comprensión de su poema:

> Este poemita me causó una honda impresión. De entrada, no acerté a encontrarle una explicación lo suficientemente clara y directa.

9. Primera Parte, pp. 163 s.

10. Primera Parte, pp. 164 s. Fausto (paseando): «¡Si unas alas del suelo me elevaran / para acercarme a él cada vez más! / En el fulgor perenne del ocaso / yo veía a mis pies el mundo quieto... / Despierta sólo una nueva turbación, / me apresuro a beber su luz eterna».

Pero, unos pocos días después, al coger otra vez un artículo filosófico que había leído en Berlín el invierno precedente y que me había entusiasmado en grado sumo, y leérselo en voz alta a una amiga, tropecé con estas palabras: «La misma aspiración apasionada de la polilla por el Sol, del hombre por Dios...». Yo las había olvidado del todo, pero me pareció más que evidente que eran ellas las que habían reaparecido en mi poesía hipnagógica. Por otro lado, un drama titulado «La polilla y la llama», que había leído algunos años atrás, me vino igualmente a la mente como una segunda causa posible de mi poema. Puede verse en cuántas ocasiones se había impreso en mí el término *polilla*[11].

124 La honda impresión que el poema causó en la autora significa que éste expresa un contenido anímico igual de intenso. En las palabras: «aspiration passionnée» tropezamos con la apasionada nostalgia de la polilla por la estrella, del hombre por Dios; la polilla, en otros términos, es *Miss* Miller. Cuando ésta observa al final que la voz «polilla» se habría impreso a menudo en ella, lo que quiere decir es que las veces en que ha notado de forma involuntaria que la palabra «polilla» se ajusta a su caso, han sido muchas. Su nostalgia de Dios es igual a la de la polilla por la «estrella». El lector recordará que esta expresión figuraba ya en el material anterior: «When the morning stars sang together»; es decir, el oficial de a bordo canta en cubierta durante la guardia. La nostalgia de Dios es igual a esa nostalgia por el lucero de la mañana que canta. En el capítulo precedente mostramos que esta analogía era de esperar: «sic parvis componere magna solebam» [así solía yo comparar las cosas pequeñas con las grandes].

125 Cabe considerar vergonzoso o indignante —júzguelo cada cual como quiera— que el anhelo más elevado del ser humano, el que propiamente hace de él un hombre a fin de cuentas, se halle tan próximo a lo que no sería más que «humano, demasiado humano». De ahí que uno se incline a rechazar una relación como ésta pese a lo incontrovertible de los hechos. ¿Un piloto de tez morena y negro bigote y... la idea religiosa suprema? No seremos nosotros los que pongamos en cuestión lo inconmensurable de estas dos realidades. Pero una cosa tienen en común: ambas son objeto de un amoroso anhelo, y todavía quedaría por decidir si la naturaleza del objeto modifica alguna cosa en la de la libido, o si por el contrario se trata en ambos casos del mismo anhelo, es decir, del mismo proceso emocional. Psicológicamente, en efecto, en modo alguno consta —por emplear una banal comparación— que el apetito tenga en sí

11. *Op. cit.*, p. 47.

mismo algo que ver con la naturaleza de lo apetecido. Hacia fuera, ciertamente, no carece de importancia cuál es el objeto que se anhela; pero hacia dentro la naturaleza del proceso del anhelar reviste cuando menos la misma importancia. Ese proceso, en efecto, puede ser instintivo, irresistible, desenfrenado, salvaje, voraz, irracional, sensual, etc.; o, por el contrario, racional, reflexivo, controlado, coordinado, ajustado, ético, deliberado, etc. A la hora de juzgar las cosas psicológicamente, este «cómo» es más importante que aquel «qué»: «Si duo faciunt idem, non est idem» [si dos hacen la misma cosa, ya no es la misma cosa].

126 Si la naturaleza del apetecer reviste tamaña importancia, es porque ella confiere al objeto la propiedad estética y moral de lo bello y lo bueno, e influye así decisivamente en nuestras relaciones con el prójimo y con el mundo. La naturaleza es bella por amarla yo, y bueno es todo aquello que mi sensibilidad llama «bueno». Los valores proceden en primer lugar de la naturaleza de la reacción subjetiva. Con ello en modo alguno estaría negándose la existencia de eso que llamamos valores «objetivos». Pero lo que confiere a éstos su validez es un consenso general. Y si algo resulta evidente en el ámbito del eros, es lo poco que importa el objeto y lo mucho que lo hace el acto subjetivo.

127 En apariencia, *Miss* Miller estaba muy poco interesada en el oficial, lo cual es a fin de cuentas humanamente comprensible. Pero de esa relación emana, pese a todo, un efecto profundo y persistente, que arrastra aun a la divinidad al interior del problema. Lo más seguro es que los estados de ánimo que parecen provenir de esos objetos tan diferentes, apenas lo hagan de allí, y tengan más bien su origen en la experiencia subjetiva del amor. Cuando *Miss* Miller glorifica, pues, a Dios o al Sol, de lo que en realidad está hablando es de su amor, ese impulso enraizado en las profundidades más hondas del ser humano.

128 El lector recordará que en el capítulo precedente establecíamos la siguiente cadena de sinónimos: el cantante – el Dios del sonido – el lucero del alba que canta – el Creador – el Dios de la luz – el Sol – el fuego – el amor. Conforme la impresión erótica pasa de lo afirmativo a lo negativo, el objeto va siendo sustituido por símbolos en su mayoría *luminosos*. En el segundo poema, donde la nostalgia se atreve a dejarse ver con más claridad, ese símbolo es el mismo Sol terreno. Como la libido se ha apartado del objeto concreto, su objeto se ha convertido de entrada en un objeto psíquico, es decir, Dios. Pero psicológicamente Dios es el nombre de un complejo de ideas que se agrupan en torno a un sentimiento muy intenso; la tonalidad sentimental es lo verdaderamente caracterís-

tico y activo en el complejo[12], y representa una tensión emocional que puede formularse en términos energéticos. Los atributos luminosos e ígneos describen la intensidad de la tonalidad afectiva, y son, por ello, expresiones de la energía psíquica que se manifiesta en forma de libido. Cuando se adora a Dios, al Sol o al fuego (cf. figura 13), lo que inmediatamente se adora es la intensidad o la fuerza, es decir, el fenómeno de la energía anímica, de la libido. Toda fuerza y, en general, todo fenómeno es una cierta forma de energía. La forma es imagen y modalidad de manifestación, y expresa dos cosas distintas: en primer lugar, la energía que cobra figura en ella; y en segundo lugar el medio en que la energía hace aparición. Puede afirmarse, por un lado, que la energía crea su propia imagen; y, por otro, que el carácter del medio la obliga a investirse de una determinada forma. El uno derivará del Sol la idea de Dios; el otro, por el contrario, opinará que es por la numinosidad condicionada por el acento afectivo por lo que se atribuye al Sol un significado religioso. Aquél, por actitud y temperamento, concede mayor crédito a la causalidad del entorno; éste, a la espontaneidad de la vivencia anímica. Yo me temo que nos hallamos aquí ante la conocida cuestión de qué sería antes, si la gallina o el huevo. Con todo, hago mío el punto de vista de que el fenómeno psicoenergético no sólo tiene prioridad en este caso, sino que explica también muchas más cosas que la hipótesis del primado causal del entorno.

129 Debido a ello, considero que en general la energía psíquica, la libido, crea la imagen de Dios haciendo uso de un modelo arquetípico, y que el hombre rinde de este modo honores divinos a la fuerza anímica que opera en él (figura 8). Llegamos así a la conclusión escandalosa de que —desde un punto de vista psicológico— la imagen de Dios constituiría sin duda un fenómeno real, pero, con todo, subjetivo de entrada. Como dice Séneca: «Dios está cerca de ti, está contigo, está dentro de ti»; o como dice la *Primera Epístola de Juan*: «Porque Dios es amor» y «si nos amamos unos a otros, Dios mora en nosotros»[13].

130 A quien por libido entienda únicamente esa energía psíquica de que dispone la consciencia, una relación religiosa definida en estos términos le parecerá un juego, un juego ridículo que uno mismo se

12. Cf. Jung, *Sobre la psicología de la* dementia praecox*: un ensayo* [OC 3,1, § 77 ss.], así como *Energética psíquica y esencia del sueño* [OC 8, § 200 ss.].

13. 1 Jn 4, 8 y 12. La *caritas* de la Vulgata se corresponde con la ἀγάπη griega. Esta voz neotestamentaria se deriva, como ἀγάπησις (el amar), de ἀγάπᾶν, amar, respetar, alabar, preciar, etc. Por ello, ἀγάπη es una función inequívocamente psíquica.



Figura 8. Adoración de la doctrina budista como rueda solar.
Estupa de Amarâvatî (siglos II-III).

traería igual de ridículamente entre manos consigo mismo. Pero se trata de esa energía característica del arquetipo o de lo inconsciente, y que por ello no se halla a nuestra disposición. Este aparente «jugar consigo mismo», por tanto, es cualquier cosa menos ridículo, y tiene la máxima importancia. Llevar dentro de sí mismo un dios quiere decir muchas cosas: es la garantía de la dicha, del poder, más aún, incluso de la omnipotencia misma, en la medida en que estos atributos lo sean de la divinidad. Llevar dentro de sí al dios significa, al parecer, poco menos que ser dios uno mismo. En el cristianismo, donde se han erradicado en lo posible las representaciones y símbolos más burdamente sensuales, se encuentran trazas de esta psicología. Pero aún más clara es la divinización en los misterios paganos, donde el *myste* [iniciado] es él mismo exaltado por la iniciación hasta ser objeto de religiosa adoración: al concluirse la consagración en los misterios sincréticos de Isis[14], se pone sobre su cabeza la corona

14. Apuleyo, *op. cit.*, lib. XI, p. 240: «At manu dextera gerebam flammis adultam facem: et caput decore corona cinxerat, palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus. Sic ad instar Solis exornato, et in vicem simulacri constituto...»

de palmas, se le coloca en un pedestal y se le adora como Helios (figura 9). En el papiro mágico que Dietrich ha editado en calidad de *liturgia de Mithra*, un ἱερὸς λόγος del *myste*, afirma: Ἐγώ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστὴρ καὶ ἐκ τοῦ βάθους ἀναλάμπων[15].

131 El *myste* se iguala en el éxtasis religioso a los astros, del mismo modo que un santo de la Edad Media se identificaba a Cristo por la estigmatización. Francisco de Asís llevó esto incluso a un parentesco más estrecho con el hermano Sol y la hermana Luna[16].

132 Hipólito insiste en la futura deificación del creyente: γέγονας γὰρ θεός (te has hecho Dios); ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ (serás compañero de Dios y coheredero de Cristo). De la deificación dice Hipólito: τοῦτ'ἔστι τὸ γνῶθι σεαυτόν (esto es el «conócete a ti mismo»[17]). El mismo Jesús fundamenta ante los judíos su filiación divina invocando el Salmo 82, 6: «Yo he dicho: dioses sois»[18].

133 Las ideas de la divinización son antiquísimas. La fe antigua la desplazó al tiempo que sigue a la muerte, pero el misterio la trae ya a este mundo. Su representación más bella figura en un texto egipcio, el canto triunfal del alma que asciende:

> Soy el dios Atum, que yo solo fui.
> Soy el dios Re en su resplandor primero.
> Soy el gran Dios que se creó a sí mismo... el Señor de los dioses, del que no es igual ninguno de ellos.
> Fui ayer y conozco el mañana; el campo de batalla de los dioses se hizo al hablar yo. Conozco el nombre de ese gran Dios que mora en él...
> Soy el dios Min cuando aparece, el que pongo las plumas sobre mi cabeza[19].

[Llevaba yo una antorcha encendida en la mano derecha y ceñía mi cabeza una corona de hojas de palma, ordenadas de forma que sobresalieran de mi cabeza como rayos. Así adornado como imagen del Sol, era también como una efigie de él].

15. «Soy una estrella que con vosotros anda errante y reluce desde lo hondo». Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, pp. 8/9.

16. También los monarcas sasánidas se llamaban «hermanos del Sol y de la Luna». El alma de todo soberano era en Egipto una escisión del Horus solar.

17. *Elenchos*, X, 34, 4, p. 293.

18. Jn 10, 34 ss.

19. Cf. *supra* la coronación. La pluma es un símbolo del poder. Corona de plumas = corona radiante. La coronación como tal es ya una identificación con el Sol. La corona dentada aparece, por ejemplo, en las imágenes de monedas romanas desde la época en que se identificó a los césares con el *Sol invictus*: *Solis invicti comes* [compañero del sol invicto]. La aureola de los santos es la misma cosa, es decir, una imagen solar, al igual que la tonsura. Los sacerdotes de Isis se afeitaban sus cabezas, que de este modo brillaban como estrellas (cf. Apuleyo, *op. cit.*).



Figura 9. La iniciación de Lucio.
Grabado en la portada del libro 11 de *Les Métamorphoses ou l'Asne d'or*
de L. Apuleyo (1648).

Estoy en mi país, llego a mi ciudad. Estoy junto a mi padre Atum todos los días.
Mi impureza ha sido expulsada, y el pecado que había en mí, derribado. Me lavé en esos dos grandes estanques que hay en Heracleópolis, donde se purifican las ofrendas de los hombres para el gran dios que mora allí.
Recorro el camino, donde lavo mi cabeza en el lago de los justos. He llegado a ese país de los transfigurados y penetro por la puerta magnífica.
Vosotros, los que estáis frente a mí, tendedme vuestras manos, soy yo, me he convertido en uno de vosotros. Estoy junto a mi padre Atum todos los días[20].

134 La divinización tiene necesariamente por consecuencia un aumento de la importancia y el poder[21] individuales. Tal parece ser también la finalidad que se persigue: un fortalecimiento del individuo frente a su excesiva debilidad e inseguridad en la vida personal. Pero el fortalecimiento de la consciencia de la propia fuerza no es más que una consecuencia externa de la divinización; mucho más importantes son los procesos afectivos que yacen a profundidades más hondas. Quien introvierte la libido, es decir, se la sustrae al objeto externo, empieza de inmediato a experimentar los ineludibles efectos de la introversión: la libido que se vuelve hacia dentro, hacia el sujeto, se remonta al pasado individual y extrae del baúl de los recuerdos esas imágenes que se contemplaron a una edad temprana y que reflejan el tiempo en que el mundo era todavía pleno y orbicular. Son, en primerísimo lugar y por encima de cualquier otra cosa, los recuerdos de la infancia y, entre ellos, las imágenes del padre y de la madre. Ellos son los únicos en su género y los imperecederos; y es por eso que no se necesitan muchas dificultades en la vida del adulto para volver a despertar esos recuerdos y activarlos. En la religión, la reactivación regresiva de las *imagines* paterna y materna desempeña un importante papel. Los beneficios de la religión se corresponden con los efectos en el niño de los cuidados parentales, y sus sentimientos místicos enraízan en los recuerdos inconscientes de ciertas mociones de la primera infancia, de aquellos arquetípicos

20. La «salida al día desde el mundo subterráneo» (Erman, *Ägypten*, pp. 459 s.).

21. En el texto de la que se conoce como «liturgia de Mithra» se dice: Ἐγώ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστήρ καὶ ἐκ τοῦ βάθους ἀναλάμπων οξυοξερθουθ. ταῦτά σου εἰπόντος εὐθέως ὁ δίσκος ἀπλωθήσεται [Soy una estrella que con vosotros anda errante y reluce desde lo hondo (p. 9). Tan pronto hayas dicho esto, de inmediato se desplegará el disco del Sol].

barruntos; como dice el himno: «Estoy en mi país, llego a mi ciudad. Estoy junto a mi padre Atum todos los días»[22].

135 El padre visible del mundo, sin embargo, es el Sol, el fuego celeste; de ahí que padre, dios, Sol y fuego sean mitológicamente sinónimos. El conocido hecho de que en el poder del Sol se adore al gran poder engendrador de la naturaleza, dice abiertamente a quien todavía no lo tenga claro que el hombre adora en la divinidad la energía del arquetipo. De modo sobremanera plástico hace aparición este simbolismo en el tercer *logos* del papiro comentado por Dietrich: tras la segunda oración, vienen del disco solar al encuentro del *myste* estrellas «de cinco puntas, muy numerosas y que llenan toda la atmósfera». «Cuando el disco solar se haya abierto, verás un círculo inmenso y puertas de fuego cerradas». El *myste* pronuncia entonces la siguiente oración: ᾿Επακουσόν μου, ἄκουσόν μου ... ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πύρινα κλεῖθρα τοῦ οὐρανοῦ, δισώματος, πυρίπολε ... φωτὸς κρίστα ... πυρίπνοε ...πυρίθυμε ... πνευματόφως ... πυριχαρῆ ... καλλίφως ... φωτοκράτως... πυρισώματε, φωτοδότα, πυρισπόρε, πυρικλόνε ... φωτόβιε ... πυριδῖνα, φωτοκινῆτα, κεραυνοκλόνε ... φωτὸς κλέος ... αὐξησίφως ... ἐνπυρισχησίφως .... ἀστροδάμα... [23].

136 La invocación, como bien puede verse, está toda ella plagada, hasta casi agotarlos, de atributos ígneos y luminosos, y en su exuberancia sólo puede comparársela a la análoga atribución al amor, por el místico cristiano, de toda clase de adjetivos. Entre los muchos textos que podrían servirme de testimonio, elegiré un pasaje entresacado de los escritos de Matilde de Magdeburgo (1212-1277):

> Oh Señor, ámame con vehemencia y ámame a menudo y largamente; cuanto más a menudo me ames, tanto más pura me volveré; cuanto con más vehemencia me ames, tanto más hermosa me volveré; cuanto más largamente me ames, tanto más santa me volveré aquí en la tierra.

22. Cf. en especial las sentencias del *Evangelio de Juan*: «Yo y el Padre somos uno» (10, 30). «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (14, 9). «Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (14, 11). «Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre» (16, 28). «Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios» (20, 17).

23. «Préstame oído, escúchame... tú que cerraste con el aliento del espíritu las ardientes cerraduras del cielo, tú que eres de dos cuerpos, señor del fuego, creador de la luz, que respiras fuego, de alma de fuego, que brillas como espíritu, amigo del fuego, que brillas hermoso, señor de la luz, de cuerpo de fuego, dispensador de luz, que envías el fuego, que ruges como fuego, que vives como luz, que arremolinas fuego, que ruges como relámpago, gloria de la luz, que acrecientas la luz, que portas luz ardiente, que vences a las estrellas», etc. (*op. cit.*, pp. 8/10 y 9).

137 Dios responde: «El que yo te ame a menudo, lo tengo de mi naturaleza, pues yo mismo soy el amor. El que te ame con vehemencia, lo tengo de mi deseo, pues también yo deseo ser amado con vehemencia. El que te ame largamente, viene de mi eternidad, pues yo soy el que no tiene fin[24]».

138 La regresión religiosa se vale sin duda de la *imago* parental, pero sólo como de un símbolo; es decir, inviste al arquetipo de la imagen de los padres tanto como ilustra la energía de esa imagen con representaciones sensibles de fuego, luz, calor[25], fertilidad, poder engendrador, etc. En la mística, lo divino que se contempla internamente es con mucha frecuencia nada más que Sol o luz, y está poco o nada personificado (figura 10). En la liturgia de Mithra figura, por ejemplo, un pasaje significativo: ἡ δὲ πορεία τῶν ὁρωμένων θεῶν διὰ τοῦ δίσκου, πατρός μου, θεοῦ φανήσεται[26].

139 Hildegarda de Bingen (1100-1178) se expresa como sigue:

> Pero la luz que contemplo no es puntual, sino amplia y mucho más clara que la nube que lleva el Sol... La figura de esta luz no soy yo capaz de conocerla en modo alguno, como tampoco puedo contemplar totalmente el círculo del Sol. Pero en esa luz veo a veces y no a menudo una luz distinta, que llamo para mí luz viva, y cuándo y de qué manera la veo, no sé yo decirlo. Y, al verla, me quitan toda tristeza y miseria, de modo que tengo entonces los modales de una ingenua doncella y no los de una mujer ya entrada en años[27].

140 Por su parte, Simeón, el Nuevo Teólogo (970-1040), dice lo siguiente:

> A mi lengua le faltan las palabras, y lo que sucede en mí, lo ve sin duda mi espíritu, pero no se lo explica... Contempla él lo invisible, lo vacío de toda figura, lo por entero simple, no compuesto e infinito en tamaño. Pues no divisa ningún comienzo, ni ve fin alguno, y no es en absoluto consciente de ningún centro, ni sabe cómo habría de expresar lo que ve. Algo completo aparece, pienso yo, y no con el ser mismo, sino a través de una participación. Pues enciendes fuego en el fuego y recibes todo el fuego: pero aquél permanece sin mer-

24. Buber [ed.], *Ekstatische Konfessionen*, p. 66.

25. Renan (*Dialogues et fragments philosophiques*, p. 168) dice: «Avant que la religion fût arrivée à proclamer que Dieu doit être mis dans l'absolu et l'idéal, c'est-à-dire hors du monde, un seul culte fût raisonnable et scientifique, ce fût le culte du soleil» [Antes de que la religión llegase a proclamar que Dios tenía que ser concebido como lo absoluto y lo ideal, es decir, fuera del mundo, sólo hubo un culto razonable y científico: el culto del Sol].

26. Dieterich, *Mithrasliturgie*, pp. 6/7: «El camino de los dioses visibles será manifestado por el disco, el dios, mi padre».

27. Buber, *op. cit.*, pp. 51 s.

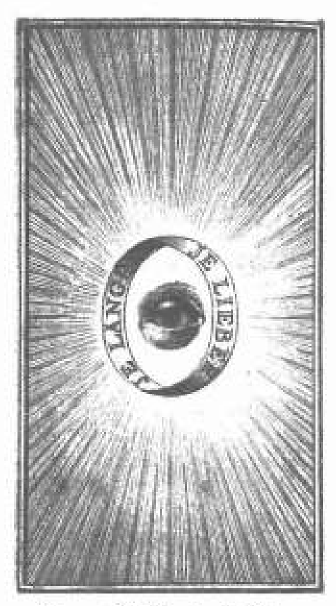


Figura 10. El ojo de Dios.
Seraphisches... Blumengärtlein... aus Jacobs Boehmens Schriften
(Imagen de la portada, 1700).

ma y tan indiviso como antes. Sin embargo, lo comunicado se separa del Primero; y penetra como cosa corpórea en muchas luces. Mas Aquello es una cosa espiritual, infinita, inseparable e inagotable. Pues no se divide, cuando se entrega, en muchos, sino que perdura indiviso, y está en mí, y se eleva en mi pobre corazón como un Sol o como un disco solar circular, semejante a la luz, ¡pues es una luz![28].

141 El que lo contemplado como luz interna, como el Sol del Más Allá, sea lo psíquico emocional, es cosa que se desprende claramente de las palabras de Simeón:

28. Buber, *op. cit.*, p. 41. Un simbolismo emparentado figura en Carlyle (*Über Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte*, p. 54): «El gran hecho de la existencia es grande para él. Puede volverse a donde quiera, que no saldrá de la sublime presencia de esta realidad. Tal es la naturaleza de su ser, y es esto ante todo lo que lo hace grande. Terrible y maravilloso, real como la vida, real como la muerte, es para él el orbe. Incluso si todos los hombres olvidasen esta verdad y errasen en vanas apariencias, él no podría hacerlo. En todo momento salen a su encuentro los rayos de la imagen llameante...». Se pueden entresacar de la literatura toda clase de muestras, por ejemplo Friedländer (*«Veni Creator!» Zehn Jahre nach dem Tode Friedrich Nietzsche's*, p. 823): «Su nostalgia anhela en lo amado sólo lo purísimo, carboniza, como el Sol, con la llama de la atrocísima vida lo que no quiere ser luz. Este ojo solar del amor», etcétera.

Y, siguiéndole, pidió mi espíritu abarcar el resplandor contemplado, pero no lo encontró como criatura ni consiguió salir de las criaturas y abrazar ese resplandor increado e inconcebido. Sin embargo, lo rodeó todo y aspiró a contemplarlo. Rebuscó en la atmósfera, recorrió de parte a parte el cielo, cruzó los abismos, espió, o así al menos quiso creerlo, los confines del mundo[29]. Pero en todo ello nada encontró, pues todo era creado. Y yo me lamentaba, y lloraba y me abrasaba hasta la médula, y como un arrebatado en espíritu, así vivía yo. Mas él vino cuando quiso, y, como desciende una clara nube de niebla, pareció rodear toda mi cabeza hasta gritar yo consternado. Pero él salió huyendo, dejándome otra vez solo. Y cuando con esfuerzo le busqué, descubrí de pronto que estaba dentro de mí mismo, y en el centro de mi corazón apareció él como la luz de un Sol circular[30].

142 En Nietzsche, en el poema «Ruhm und Ewigkeit» [Fama y eternidad], tropezamos con una simbología en lo esencial muy similar:

¡Silencio!
De grandes cosas —¡*veo* lo grande!—
hay que callar
o hablar a lo grande:
¡habla a lo grande, mi extasiada sabiduría!

29. Esta imagen alberga la raíz psicológica de la «peregrinación por el cielo del alma», una idea antiquísima. Es una imagen del Sol peregrinante (figura 11) que desde su salida a su ocaso viaja por todo el mundo. Esta comparación no ha cesado jamás de imprimirse en la fantasía humana, como muestra, por ejemplo, el poema «Schmerzen» [Penas] de [Matilde von] Wesendonck: «Sol, lloras todas las noches / hasta enrojecer tus bellos ojos, / cuando al bañarte en el horizonte / te alcanza prematura muerte. // ¿Cómo, pues, podría lamentarme, / verte tan contrito, corazón mío, / si el mismo Sol tiene que desesperar, / si el mismo Sol tiene que desaparecer? // Pero resurges con tu antiguo esplendor, / gloria del mundo sombrío, / despertando de nuevo en la aurora / como un orgulloso héroe victorioso. // Y si solo la muerte alumbra la vida, / si solo las penas proporcionan deleite, / ¡oh, cómo te doy las gracias, Naturaleza, / por haberme deparado semejantes penas!». Un nuevo paralelo figuraría en la poesía de Ricarda Huch: «Como despidiéndose del Sol se aleja la tierra / con vuelo apresurado a tempestuosa noche, / su cuerpo desnudo cubierto de fría nieve, enmudecido y arrancado a las delicias del verano, // y cayendo más hondo en la sombra invernal / se aproxima de pronto a eso mismo de que huye, / y se ve cálidamente rodeada de rosada luz, / arrojándose en brazos del cónyuge perdido. // Así también yo, sufriendo pena de destierro, / alejada de tu semblante en dirección al infortunio / sin amparo vuelta hacia el pelado Norte, // me hundí sin cesar en el sueño de la muerte, / para despertar al fin en tu corazón, / cegada por la roja magnificencia de la aurora». La peregrinación por el cielo es un caso especial de la peregrinación del héroe que, bajo el tema de la *peregrinatio*, se extiende incluso a la alquimia. La más temprana aparición de este motivo está seguramente representada por la peregrinación por el cielo de Platón (¿?) en el tratado harranita *Platonis Liber Quartorum* (p. 145). Cf. también Jung, *Psicología y alquimia* [OC 12, § 457].

30. Buber, *op. cit.*, p. 45.

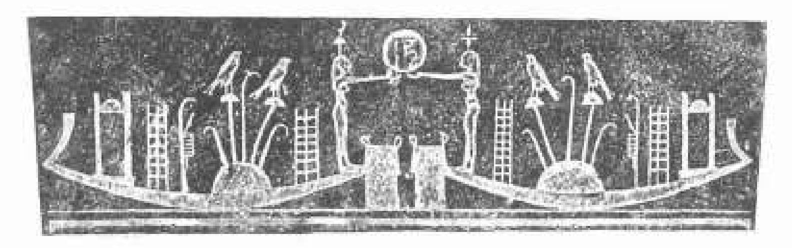


Figura 11. La peregrinación del Sol. La diosa del Oeste que navega en la barca de la tarde entrega el disco del Sol a la diosa del Este que navega en la barca de la aurora.
Egipto. Período tardío.

> Alzo los ojos;
> allá ruedan mares de luz:
> ¡oh noche, oh silencio, oh estruendo mortalmente callado!...
> Veo una señal;
> desde las más lejanas lejanías
> hacia mí desciende lenta, fulgurante, una constelación...[31].

143 No es de extrañar que la gran soledad de Nietzsche insufle vida una vez más a ciertas imágenes que la experiencia religiosa de antiguos cultos había elevado a la categoría de representaciones rituales. En las imágenes de la liturgia de Mithra nos movemos entre ideas muy similares, que podemos entender a partir de ahora sin dificultad como símbolos extáticos de la libido:

> Pero después de haber recitado tú la segunda oración, donde se dice dos veces silencio y lo siguiente, silba dos veces y chasquea dos veces con la lengua, e inmediatamente verás descender del disco solar estrellas, de cinco puntas, muy numerosas y que llenan toda la atmósfera. Pero di otra vez: silencio, silencio...[32].

144 El silbar y chasquear es un residuo arcaico, un reclamo de la divinidad teriomórfica. Similar es también el significado del rugir: «Pero tú eleva tu vista hacia él y haz salir de ti un largo rugido, como con un cuerno, poniendo en él todo tu aliento, apretando tu costado, y besa el amuleto», etc.[33]. «Mi alma ruge con el rugido de un león hambriento», dice (*op. cit.*, p. 75) Matilde de Magdeburgo; y en el Salmo 42, 2 [Biblia de Lutero] leemos: «Como clama

31. *Werke* VIII, p. 427 [citado según la traducción de Laureano Pérez Latorre, *Poesía completa*, Trotta, Madrid, 1998, p. 80].
32. Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 9.
33. *Op. cit.*, p. 13.

la cierva por las corrientes de agua, así clama mi alma por ti, Dios mío». El uso cultual ha degenerado, como tantas otras veces, en simple metáfora. Pero esa misma usanza antigua despierta otra vez a la vida en la esquizofrenia, en el «milagro rugiente» de Schreber[34], por el que éste da aviso de su existencia al dios mal orientado sobre la humanidad.

145 Se pide silencio, y entonces tiene lugar la visión de la luz. El parecido de la situación del *myste* con la visión poética de Nietzsche es sorprendente. Nietzsche habla de una «constelación». Las constelaciones, como es sabido, son en lo sustancial teriomórficas o antropomórficas; el papiro habla de ἀστέρας πενταδακτυλιαίους (estrellas de cinco dedos, similares a la aurora «de dedos rosados»), lo que no es sino una imagen antropomórfica. Por lo tanto, cabe esperar que, tras fijarse la vista por más tiempo, se forme a partir de la «imagen ígnea» un ser animado, una «constelación» de naturaleza teriomórfica o antropomórfica, porque la simbología libidinal no se queda detenida en Sol, luz y fuego, sino que dispone de muy diferentes medios para expresarse. Cedo a Nietzsche la palabra:

El signo de fuego

Aquí, donde entre océanos nació la isla
y se levanta escarpada una peña sacrificial,
aquí enciende bajo negro cielo
los fuegos de sus alturas Zaratustra...

Esta llama de blanquecino vientre
— echa en llamaradas su deseo a frías lejanías,
hacia alturas cada vez más puras tuerce su cuello —
una serpiente erguida de impaciencia:
este signo he colocado yo ante mí.

Mi alma es ella misma esta llama:
insaciable de nuevas lejanías
llamea hacia lo alto, hacia lo alto su sereno ardor...

A todos los solitarios echo yo ahora el anzuelo:
¡responded a la impaciencia de la llama,
pescad para mí, pescador sobre altas montañas,
mi séptima postrera soledad[35]!

34. *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, pp. 205 s.
35. *Werke* VIII, p. 417.

146 La libido se convierte aquí en fuego, llama y serpiente. El símbolo egipcio del «disco solar viviente», el disco con las dos serpientes ureo (figura 12), alberga la combinación de ambas analogías libidinales. El disco solar y su fecundadora calidez son el análogo de la calidez fecundadora del amor. La comparación de la libido con Sol y fuego es en lo esencial «analógica». Hay también en ella un elemento «causativo», pues Sol y fuego, como poderes bienhechores, son objetos del amor humano (así, por ejemplo, al héroe solar Mithra se le llama el «amadísimo»). En el poema de Nietzsche la comparación es asimismo causativa, pero esta vez en sentido in-



Figura 12. El disco alado del Sol.
Trono de Tutankamon (siglo XIV a.C.).

verso: la comparación con la serpiente es inequívocamente fálica. El falo es fuente de vida y libido, el creador y taumaturgo al que como tal se rindió culto en todas partes. Tenemos, pues, tres tipos de simbolización de la libido:

1. La *comparación analógica*: como el Sol y el fuego (figura 13).

2. Las *comparaciones causativas*: *a*) objetiva; la libido es designada por su objeto, por ejemplo por el Sol benéfico; *b*) subjetiva; la libido es designada por su instrumento o un análogo de éste, por ejemplo por el falo o (análogamente) por la serpiente.



Figura 13. Ídolo solar germánico.

147 En estas tres modalidades fundamentales de comparación está operando todavía una cuarta: la *comparación según la actividad*, en la que el *tertium comparationis* es esta última (por ejemplo, la libido es fecunda como el toro; peligrosa —debido a la potencia de su pasión— como el león o el jabalí; rijosa como el asno, etc.). Estas comparaciones implican otras tantas posibilidades simbólicas, y por este motivo todos estos símbolos infinitamente diversos, siempre que lo sean de la libido, pueden en realidad reducirse a una raíz muy sencilla: la libido y sus atributos. Esta reducción y simplificación psicológicas se corresponde con el esfuerzo histórico de las civilizaciones por reunir y simplificar sincréticamente el infinito número de los dioses. Tropezamos ya con una tentativa en esta dirección en el antiguo Egipto, donde el desmesurado politeísmo de los distintos demonios locales hizo finalmente necesaria una simplificación. Todos los diversos dioses locales —así el Amón de Tebas, el Horus de Oriente, el Horus de Edfu, el Cnum de Elefantina, el Atum de Heliópolis, etc.— fueron identificados con el dios del Sol, Re[36]. En los himnos al Sol, se invocaba al producto combinado Amón-Re-Harmajis-Atum como «el único Dios en verdad viviente»[37]. En esta dirección nadie llegó más lejos que Amenhotep IV (XVIII dinastía): todos los dioses hasta entonces reconocidos fueron sustituidos bajo su reinado por «el gran disco solar viviente», cuyo título oficial era: «El Sol que reina sobre ambos horizontes, el que en el horizonte grita de júbilo en su nombre: brillo, que en el disco solar está». «Y ciertamente el que había de ser adorado —agrega Erman[38]— no era un dios solar, sino el astro mismo del Sol, que con sus manos radiantes[39] [figura 14; cf. también figuras 2 y 16] comunica a los seres vivientes la infinitud de vida que hay en él».

148 Amenhotep IV llevó a cabo con su reforma una labor hermenéutica psicológicamente valiosa. Unificó todos los dioses toro[40], jabalí[41], cocodrilo[42], pilar[43], etc., en el disco solar, y con ello declaró que sus atributos especiales eran comparables a los del Sol[44]. Un destino similar fue el que le sobrevino al politeísmo helénico y

36. Incluso el dios acuático que se manifestaba en el cocodrilo, Sobek, fue identificado con Re.

37. Erman, *Ägypten*, p. 354.

38. *Op. cit.*, p. 355.

39. Cf. más arriba «estrella de cinco dedos».

40. El toro Apis como manifestación de Ptah.

41. Amón.

42. Sobek de Faijum.

43. El dios de Dedu en el delta, adorado como poste de madera.

44. Esta reforma, llevada a cabo con gran fanatismo, se derrumbó poco tiempo después.



Figura 14. El Sol dispensador de vida. Amenhotep IV sentado en su trono. Relieve. Egipto.

romano por obra de los esfuerzos sincretísticos de los siglos posteriores. De ello es acertado testimonio la bella oración de Lucio a la reina del cielo (la Luna):

> Reina del cielo, (ya te llames) Ceres, la madre sublime de los frutos del campo, o Venus, o la hermana de Febo, o Proserpina, la que causa espanto con sus aullidos nocturnos,... la que ilumina todas las ciudades con tu suave luz femenina[45].

149 Estos ensayos por volver nuevamente a reunir en unas pocas unidades los arquetipos divididos en innumerables variantes y personificados en distintos dioses conforme a su multiplicación y disociación politeístas, son un reflejo de que ya en épocas tempranas las analogías se habían impuesto formalmente. Estas relaciones abundan, como es sabido, en la obra de Heródoto, para no mencionar aquí los sistemas del mundo romano-helenístico. A los esfuerzos

45. «Regina coeli, sive tu Ceres alma, frugum parens originalis... seu tu coelestis Venus... seu Phoebi soror... seu nocturnis ululatibus horrenda Proserpina... ista luce feminae collustrans cuncta moenia...» (Apuleyo, *op. cit.*, lib. XI, pp. 223 s.). Es notable que también los humanistas (pienso en las palabras de Muciano Rufo) llegaran a un mismo sincretismo y afirmaran que la Antigüedad no había tenido en realidad más que dos dioses, uno masculino y otro femenino.



Figura 15. La serpiente Mercurio. Dragón, serpiente y salamandra son en la alquimia símbolos del proceso de transformación psíquico.
Barchusen, *Elementa chemiae* (1718).

por restablecer la unidad se opone una tendencia, aún más fuerte si cabe, a recrear una y otra vez la multiplicidad, de modo que aun en las religiones consideradas como rigurosamente monoteístas, como el cristianismo, por ejemplo, la tendencia politeísta demostró ser irreprimible. La divinidad se divide en tres partes, a las que se añaden además las jerarquías celestiales. Estas dos tendencias, politeísmo y monoteísmo, coexisten en lucha constante; ora hay un *solo* Dios con numerosos atributos, ora muchos dioses, cuyos nombres se limitan a variar según los lugares; y ora personifican ellos este, ora aquel otro atributo de su arquetipo, como acabamos de ver más arriba, por ejemplo, a propósito de los dioses egipcios. Con ello volvemos otra vez al «Signo de fuego», el poema de Nietzsche. Allí tropezábamos, como imagen de la libido, con la llama, representada teriomórficamente como serpiente (y a la vez como imagen del alma[46]: «Mi alma es ella misma esta llama»; cf. figura 15). Como

46. No sólo a la divinidad, también al alma se le adscribió sustancia luminosa o ígnea, por ejemplo en el sistema de Mani, así como entre los griegos, donde fue caracterizada como un soplo ardiente. El Espíritu Santo del Nuevo Testamento aparece en forma de llama sobre las cabezas de los apóstoles, pues el *pneuma* fue concebido como fuego (cf. también Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 116). Del todo similar es la idea irania de *hvarenô*, la «gracia del cielo» por la que reinan los monarcas. La «gracia» fue concebida como una especie de fuego o gloria luminosa muy substancial (cf. Cumont, *Mysterien des Mithra*, pp. 84 s.). Con ideas emparentadas tropezamos en la vidente de Prevorst, descrita por Kerner.

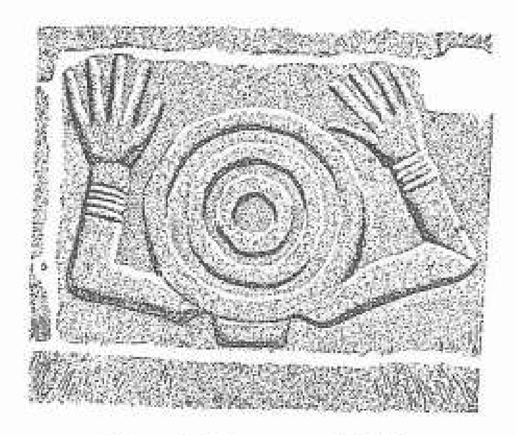


Figura 16. Las manos del Sol.
Relieve, Spitalkirche de Tubinga.

vimos, la serpiente no sólo tiene que concebirse como un símbolo fálico, sino que es también un atributo de la imagen del Sol (el ídolo solar egipcio) o un símbolo de la libido. De ahí que pueda suceder que, además de manos y pies (cf. figura 16; cf. asimismo figura 2), se provea al disco solar de un falo. Una prueba de ello la hallamos en una singular visión de la liturgia de Mithra: ὁμοίως δὲ καὶ ὁ καλούμενος αὐλός, ἡ ἀρχὴ τοῦ λειτουργοῦντος ἀνέμου. ὄψει γὰρ ἀπὸ τοῦ δίσκου ὡς αὐλὸν κρεμάμενον[47].

150 Esta curiosa visión de un tubo que cuelga del disco solar resultaría extraña en un texto religioso como el de la liturgia de Mithra, si a este tubo no le correspondiera un significado fálico: el tubo, en efecto, es el lugar donde se origina el viento. De este atributo no se desprende de entrada un significado fálico. Pero hay que recordar que el viento, al igual que el Sol, es fecundador y creador[48]. En una pintura del Medioevo alemán observamos la siguiente representación de la concepción: del cielo desciende un tubo o manguera, que se desliza bajo la falda de María; y en él baja volando en figura de paloma el Espíritu Santo para fecundar a la Madre de Dios[49]. (Figura 17; cf. también figura 4.)

47. «De modo similar, resultará también visible el que se conoce como tubo, origen del viento servicial. Pues verás pender del sol una especie de tubo» (Dieterich, *op. cit.*, pp. 6/7).

48. Las antiguas supersticiones populares hacían que las yeguas de Lusitania y los buitres egipcios fueran fecundados por el viento.

49. De Mithra, nacido en circunstancias milagrosas de la roca (cf. figura 20), observa Jerónimo que esta generación se habría verificado «solo aestu libidinis» (por el solo ardor de la libido) (Cumont, *Textes et monuments* I, p. 163).



Figura 17. Obumbratio Mariae.
Alfombra de género de malla (finales del siglo XV).

151 Un enfermo mental me brindó la oportunidad de observar el siguiente delirio: el paciente veía un *membrum erectum* en el Sol. Cuando el enfermo movía la cabeza a los lados, el pene del Sol oscilaba también en ambas direcciones, originándose así el viento. Este singular delirio me resultó totalmente incomprensible hasta que me familiaricé con las visiones de la liturgia de Mithra. El delirio arroja también una luz esclarecedora, en mi opinión, sobre un pasaje particularmente oscuro del texto, que viene inmediatamente después del ya citado: εἰς δὲ τὰ μέρη τὰ πρὸς λίβα ἀπέραντον οἷον ἀπηλιώτην. ἐὰν ᾖ κεκληρωμένος εἰς τὰ μέρη τοῦ ἀπηλιώτου ὁ ἕτερος, ὁμοίως εἰς τὰ μέρη τὰ ἐκείνου οψει τὴν ἀποφορὰν τοῦ ὁράματος.

152 Dieterich lo traduce como sigue:

> Y hacia las regiones de Occidente como un infinito viento del Este; si la destinación hacia las regiones de Oriente la tiene el otro, de

modo similar podrás ver la conversión (cambio de sitio) de la visión hacia las regiones de aquél[50].

153 En la traducción de Mead:

And toward the regions Westward, as though it were an infinite East Wind. But if the other Wind, toward the regions of the East, should be in service, in the like fashion shalt thou see, toward the regions of that (side) the converse of the sight[51].

154 Ὅραμα es la visión, lo visto; ἀποφορά es propiamente la acción de llevarse una cosa. El sentido sería, en tal caso, que en función de la dirección del viento lo visto será llevado o vuelto tan pronto hacia aquí como hacia allá. Lo ὅραμα es el tubo, el «lugar donde se origina el viento», que tan pronto se vuelve hacia el Este como hacia el Oeste, engendrando acaso el viento correspondiente. Con este movimiento del tubo la visión del enfermo mental armoniza de un modo sorprendente[52]. Este caso tan notable me indujo a hacer ciertas indagaciones en enfermos mentales de raza negra[53], y con ocasión de las mismas pude convencerme de que el conocido motivo de Ixión en la rueda solar (cf. figura 90) aparecía en los sueños de una persona inculta de esta raza. Esta experiencia y otras parecidas me bastaron para poder orientarme y comprender que no se trata de una herencia característica de una raza en particular, sino de una propiedad común a todos los seres humanos. Lo heredado tampoco serían en absoluto *representaciones*, sino una *disposición* funcional a generar representaciones idénticas o similares. A esta disposición la llamé más tarde «arquetipo»[54].

155 Los distintos atributos del Sol hacen aparición en la liturgia de Mithra siguiéndose unos a otros. Tras la visión de Helios aparecen siete vírgenes con rostros de serpiente y siete dioses con rostros de toros negros. La virgen es fácil comprenderla como una

50. *Op. cit.*, p. 7.

51. Mead, *A Mithraic Ritual*, p. 22.

52. Agradezco a mi colega, el doctor Franz Riklin, el conocimiento del caso que describo a continuación, en el que podemos observar un interesante simbolismo. Se trata de una paciente paranoide que pasó a ser víctima de delirios de grandeza en la forma siguiente: *de pronto veía una fuerte luz y soplaba sobre ella un viento, y sentía cómo «se le daba la vuelta el corazón»; a partir de ese momento sabía que Dios había tomado posesión de ella y que estaba en su interior.*

53. Gracias a los buenos oficios del director del *Government Hospital* de Washington D.C., el doctor A. White, a quien dejo aquí constancia de mi agradecimiento.

54. Para más detalles cf. Jung y Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* [«Acerca de la psicología del arquetipo del niño», § 260 ss.], así como Jung, «El espíritu de la psicología» [OC 8,8, § 388 ss.].



Figura 18. La tentación de Eva.
Zainer, *Speculum humanae salvationis* (Augsburgo, 1470).

comparación causativa de la libido. La serpiente del Paraíso es a menudo concebida como femenina, como el principio seductor en la mujer (que los artistas antiguos representaron también en términos femeninos)[55] (figura 18). De acuerdo con un similar cambio de significado, la serpiente se convirtió en la Antigüedad en un símbolo de la tierra, a la que por su parte siempre se concibió como femenina. El toro es un conocidísimo símbolo de fertilidad. Los dioses toro son en la liturgia de Mithra los κνωδακοφύλακες, los «guardianes del eje del mundo», y hacen girar «los ejes del círculo del cielo». Idéntico atributo lo posee también Mithra, el cual es unas veces el propio *Sol invictus*, y otras el compañero y señor de Helios (cf. figuras 43 y 77). En su mano derecha sostiene «la Osa, que mueve y vuelve en sentido contrario el cielo». Los dioses con cabeza de toro, también ellos ἱεροὶ καὶ ἄλκιμοι νεανίαι (jóvenes santos y fuertes) como el mismo Mithra, al que se otorga el atributo de νεώτερος (el más joven), son solamente descomposiciones atributivas de una y la misma divinidad. El dios principal de la liturgia de Mithra se descompone también él mismo en Mithra y Helios (cf. figura 19), cuyos dos atributos se hallan fuertemente emparentados entre sí (diciéndose de Helios): ὄψει θεὸν νεώτερον εὐειδεῆ πυρινότριχα ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμύδι κοκκίνῃ, ἔχοντα πύρινον στέφανον[56]; (y diciéndose de Mithra): [ὄψει] θεὸν ὑπερμεγέθη, φωτινὴν ἔχοντα τὴν ὄψιν, νεώτερον, χρυσοκόμαν, ἐν χιτῶνι

55. Cf. mi escrito *Psicología y religión* [OC 11,1, § 104 s.].

56. Dieterich, *Mithrasliturgie*, pp. 10/11: «... verás un dios, juvenil, bello y con bucles de fuego, vestido con una túnica blanca y un manto rojo escarlata y llevando una corona de fuego». [Citas en el texto de arriba pp. 12, 13 y 15].



Figura 19. El Hijo del hombre entre los siete candelabros.
Beatus-Kommentar. (Segunda mitad del siglo XII).

λευκῷ καὶ χρυσῷ στεφάνῳ καὶ ἀναξυρίσι, κατέχοντα τῇ δεξιᾷ χειρὶ μόσχου ὦμον χρύσεον, ὅς ἐστιν ἄρκτος ἡ κινοῦσα καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν, κατὰ ὥραν ἀναπολεύουσα καὶ καταπολεύουσα. ἔπειτα ὄψει αὐτοῦ ἐκ τῶν ὀμμάτων ἀστραπὰς καὶ ἐκ τοῦ σώματος ἀστέρας ἀλλομένους[57].

156 Si se admite una similitud de esencia entre las naturalezas del oro y del fuego, reina una gran concordancia entre los atributos de ambos dioses. Junto a estas imágenes pagano-místicas merecen ser alineadas las visiones, probablemente no mucho más antiguas, del *Apocalipsis de Juan*:

> ... y al volverme vi siete candeleros de oro, y en medio de los candeleros como a un Hijo de hombre, vestido de una túnica talar, ceñida al talle con un ceñidor de oro. Su cabeza y sus cabellos eran blancos, como la lana blanca, como la nieve; sus ojos, como llama de fuego; sus pies parecían de metal precioso acrisolado en el horno; su voz, como voz de grandes aguas. Tenía en su mano derecha siete estrellas[58], y de su boca salía una espada aguda de dos filos[59]; y su rostro era como el sol cuando brilla con toda su fuerza (1, 12 ss.).

57. Dieterich, *op. cit.*, pp. 14/15: Verás a «dios omnipotente, con el rostro brillante, joven, de cabellos dorados, con una túnica blanca, una corona de oro y calzones anchos, y sosteniendo en la diestra la espaldilla de oro de un buey, que es la constelación de la Osa que mueve y hace girar el cielo, y que camina hacia arriba y hacia abajo durante horas. Después verás salir relámpagos de sus ojos, y de su cuerpo, estrellas».

58. La Osa Mayor consta de siete estrellas.

59. Mithra suele ser representado con una espada corta en una mano y una antorcha en la otra (figura 20). La espada desempeña como instrumento sacrificial un importante papel en su mito, así como en el simbolismo cristiano. Al respecto cf. mis explicaciones en «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11,3, § 324 y 357 ss.].



Figura 20. Mithra con espada y antorcha.
Relieve romano.

> Y seguí viendo. Había una nube blanca, y sobre la nube sentado uno como Hijo de hombre, que llevaba en la cabeza una corona de oro [στέφανον χρυσοῦν][60] y en la mano una hoz afilada (14, 14).
>
> Sus ojos eran como una llama de fuego, y sobre su cabeza había muchas diademas...
>
> Vestía un manto empapado en sangre...[61].
>
> Y los ejércitos del cielo, vestidos de lino blanco puro[62], le seguían sobre caballos blancos, y de su boca sale una espada afilada... (19, 12 ss.).

157 No es necesario suponer que exista una relación de dependencia directa entre el Apocalipsis y las representaciones mitraicas. Las imágenes visionarias de ambos textos han sido acuñadas a partir de una fuente que no sólo mana en un lugar, sino que se encuentra

60. En realidad «una guirnalda de oro».
61. Al respecto, cf. el manto color rojo escarlata de Helios. En los ritos de cultos diversos era común envolverse en las pieles ensangrentadas de los animales sacrificados, por ejemplo en las lupercalias, dionisias y saturnalias. Estas últimas nos han dejado los carnavales, cuya figura típica era en Roma el *pulcinello* priápico.
62. Cf. la comitiva de Helios, vestida de *byssus*. Los dioses con cabeza de toro llevaban puestos περιζώματα (¿túnicas?).

en la mente de muchas personas. Los símbolos que proceden de ella son demasiado típicos como para pertenecer nada más que a un solo individuo.

158 Menciono estas imágenes con el fin de mostrar de qué modo va el simbolismo de la luz transformándose paulatinamente[63], conforme se ahonda la visión, en la imagen del héroe solar, del «amadísimo»[64]. Estos procesos visionarios son las raíces psicológicas de las coronaciones solares en los misterios (cf. figura 9, así como Apuleyo, *Metamorfosis*, libro XI). Su rito es una experiencia religiosa, solidificada en forma litúrgica, que debido precisamente a su regularidad pudo convertirse en una forma externa y válida para todos. Por todo ello, se entiende con facilidad que la Iglesia antigua mantuviera, de un lado, una especial relación con Cristo como *Sol novus*, y tuviera, de otro, ciertas dificultades para librarse del símbolo pagano. Ya Filón de Alejandría contemplaba en el Sol la imagen del *logos* divino o de la misma divinidad en cuanto tal[65]. En un himno ambrosiano se invoca a Cristo con las palabras: «O sol salutis», etc. En tiempo de Marco Aurelio, Melitón, en su escrito περὶ λούτρου, llama a Cristo Ἥλιος ἀνατολῆς ... μόνος ἥλιος οὗτος ἀνέτειλεν ἀπ᾽ οὐρανοῦ[66].

159 Aún más claro es un pasaje del Pseudo-Cipriano:

> Oh cuán preclara es la providencia, que en el mismo día en que fue hecho el Sol, el 28 de marzo, nació Cristo. Y por eso decía de él el profeta Malaquías al pueblo (4, 2): *Os saldrá el sol de la justicia, y la salvación está en sus alas.* El pasaje de Malaquías dice: «Pero para vosotros, los adeptos a mi Nombre, os alumbrará el sol de justicia con la salud en sus alas»[67].

63. El desarrollo del simbolismo solar en el *Fausto* no llega hasta la visión antropomórfica, deteniéndose (en la escena del suicidio, Primera Parte, I, 1, p. 154) en el carro de Helios. («Un carro de fuego flota junto a mí sobre leves alas».) El carro de fuego aparece para llevarse al héroe que muere o se despide, como en la ascensión a los cielos de Elías o de Mithra (o de forma parecida en Francisco de Asís). Fausto vuela sobre el océano, como Mithra; las primeras representaciones cristianas de la ascensión de Elías se apoyan en parte en las correspondientes representaciones mitraicas. Los corceles del carro solar que ascienden impetuosamente a los cielos abandonan la tierra firme y siguen su camino sobre un dios acuático, Océano, que yace a sus pies (Cumont, *Textes et monuments* I, p. 178).

64. El título de Mithra en *Vendidad*, XIX, 28; citado por Cumont, *Textes et monuments*, p. 37.

65. *De somniis*, I, 85.

66. «Sol del oriente... como único Sol subió al cielo». Cf. Pitra, *Analecta sacra*, cit. en Cumont, *Textes et monuments* I, p. 355.

67. «O quam praeclara providentia ut illo die quo factus est sol, in ipso die nasceretur Christus, V. Kal. Apr. feria IV, et ideo de ipso ad plebem dicebat Malachias propheta: ['orietur vobis sol iustitiae et curatio est in pennis eius', hic est sol



Figura 21. El Sol alado con la luna y el árbol de la vida.
Relieve hitita.

160 En un escrito que se supone nacido en la pluma de Juan Crisóstomo, *De solstitiis et aequinoctiis*, se dice:

> Pero también el Señor nació en invierno, el 24/25 del mes de diciembre, cuando se prensan las aceitunas maduras, para que salga la unción, es decir, el óleo santo... Pero lo llaman también la natividad del invicto. ¿Y quién tan invicto como nuestro Señor, que venció a la muerte y la sometió? O si lo llaman natividad del Sol, él mismo es el Sol de la justicia de que hablaba el profeta Malaquías. — El Señor de la luz y de la noche, el creador y ordenador que el profeta llamó *Sol de la justicia*[68].

161 Según el testimonio de Eusebio de Alejandría, los cristianos participaban también en los ritos de adoración al Sol naciente que se prolongaron hasta el siglo V: «Ay de los que se arrodillan ante el Sol, la Luna y las estrellas. Pues he visto a muchos que se arrodillaban ante el Sol y le rezaban. Ya al salir el Sol le presentan sus rezos, diciéndole: *ten piedad de nosotros*, y no sólo hacen esto heliognósticos y heréticos, sino que también cristianos, olvidándose de su fe, se mezclan con los heréticos[69]».

iustitiae cuis in pennis curatio praeostendebatur» (Cumont, *op. cit.*; trad. alemana en Usener, *Das Weihnachtsfest*, p. 8). Esta imagen recuerda a la del alado disco solar egipcio. (Cf. figuras 21 y 12.)

68. «Sed et dominus nascitur mense Decembri, hiemis tempore, VIII kal. Ianuarias, quando oleae maturae praemuntur ut unctio, id est chrisma, nascatur... Sed et Invicti natalem appellant. Quis utique tam invictus nisi dominus noster qui Mortem subactam devicit? vel quod dicant Solis esse natalem, ipse est Sol iustitiae, de quo Malachias propheta dixit. — Dominus lucis ac noctis conditor et discretor qui a propheta Sol iustitiae cognominatus est» (traducido de Cumont, *op. cit.*, p. 355).

69. Οὐαὶ τοῖς προσκυνοῦσι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. πολλοὺς γὰρ οἶδα τοὺς προσκυνοῦντας καὶ εὐχομένους εἰς τὸν ἥλιον. ἤδη γὰρ



Figura 22. Serpiente que representa la órbita lunar.
Mojón asirio de Susa.

162 Agustín, por el contrario, afirmaba ya expresamente ante sus fieles: «Non est Dominus Christus sol factus, sed per quem sol factus est» (No es Sol creado Cristo nuestro Señor, sino por quien fue creado el sol)[70].

163 El arte eclesiástico conservó muchas cosas del culto al Sol[71]: así, por ejemplo, la luz que resplandece en torno a la cabeza de Cristo, la aureola de los santos en general. La leyenda cristiana atribuye un gran número de símbolos ígneos y luminosos a sus santos[72]. Los doce apóstoles, por ejemplo, fueron comparados a los doce signos del zodíaco y representados por dicho motivo con un astro sobre su cabeza[73]. De ahí que no haya que extrañarse de que los paganos,

ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου, προσεύχονται καὶ λέγουσιν. "Ἐλέησον ἡμᾶς" καὶ οὐ μόνον Ἡλιογνῶσται καὶ αἱρετικοὶ τοῦτο ποιοῦσιν ἀλλὰ καὶ κριστιανοὶ καὶ ἀφέντες τὴν πίστιν τοῖς αἱρετικοῖς συναναμίγνυνται (cit. en Cumont, *op. cit.*, p. 356).

70. *In Ioannis evangelium tractatus* XXXIV, 2 [III/2, col. 2037].

71. Las pinturas de las catacumbas albergan asimismo una gran cantidad de simbolismo solar. La esvástica (rueda solar), por ejemplo, aparece en el manto del *fossor Diogenes* en el *coemeterium* de Pedro y Marcelino. Los símbolos de sol ascendente, del toro y del carnero figuran en el fresco órfico del *coemeterium* de Santa Domitila; y carnero y pavón real (símbolo del Sol junto con el fénix) hacen lo propio en un epitafio de la catacumba de Calisto.

72. Gran número de ejemplos en Von Görres, *Die christliche Mystik*.

73. Le Blant, *Les Sarcophages chrétiens de la Gaule*. En las homilías de Clemente de Roma (II, 23, citado en Cumont, *op. cit.*, I, p. 356) se dice: τῷ κυρίῳ γεγονάσιν δώδεκα ἀπόστολοι τῶν τοῦ ἡλίου δώδεκα μηνῶν φέροντες τὸν ἀριθμόν [Al Señor se le unieron doce apóstoles, el número de los doce meses del Sol]. Como bien puede verse, esta imagen alude a la órbita del Sol por el zodíaco, que fue representada como una serpiente (al igual que la órbita lunar asiria, cf. figura 22) llevando el signo del zodíaco a la espalda (de forma similar al *Deus leontocephalus* del misterio de Mithra, figura 79). Esta concepción está documentada por un



Figura 23. La serpiente elevada como reverso del crucificado.
Tálero sobre el tema de la peste de Hieronymus Magdeburger, herrero de Annaberg.

como atestigua Tertuliano[74], pensaran que el Sol era el Dios de los cristianos. Entre los maniqueos, el Sol era realmente Dios. Uno de los monumentos más curiosos de esta esfera, en el que se mezclan lo pagano-asiático, lo helenístico y lo cristiano, es la Ἐξήγησις περὶ τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων[75] editada por Wirth, un fabulario que permite penetrar hondamente con la mirada en la simbología sincretística. Allí puede leerse la siguiente consagración mágica: Διὶ Ἡλίῳ θεῷ μεγάλῳ βασιλεῖ Ἰησοῦ[76]. En ciertas regiones de Armenia los cristianos siguen todavía pidiéndole en sus oraciones al Sol naciente «que haga reposar su pie sobre el rostro del orante»[77].

164 Bajo el símbolo de la «polilla y Sol» hemos descendido, desenterrándolas, hasta las honduras del alma, y al realizar esta labor hemos tropezado con el ídolo enterrado del héroe solar «de juvenil

pasaje, editado por Cumont, de un códice vaticano (190, *saec.* XIII, p. 229, citado en Cumont, *op. cit.*, p. 35): Τότε ὁ πάνσοφος δημιουργὸς ἄκρῳ νεύματι ἐκίνησε τὸν μέγαν δράκοντα σὺν τῷ κεκοσμημένῳ στεφάνῳ, λέγω δὴ τὰ ιβ' ζώδια, βαστάζοντα ἐπὶ τοῦ νώτου αὐτοῦ... [Entonces puso en movimiento el omnisciente demiurgo con soberanísima orden al gran dragón con la corona refulgente de estrellas, es decir, a los doce signos del zodíaco, que salen de su espalda]. También el sistema maniqueo atribuía a Cristo la imagen de la serpiente, y en concreto de la serpiente del árbol del Paraíso (cf. Jn 3, 14: «Y como Moisés elevó la serpiente en el desierto, así tiene que ser elevado el Hijo del hombre...»). (Cf. figura 23.)

74. «Alii humanius et verisimilius Solem credunt deum nostrum» [Otros, más humana y probablemente, creen que el Sol es nuestro Dios] (*Apología*, 16).

75. «Informe de los sucesos en Persia», según un manuscrito muniqués del siglo XI, cit. en Wirth, *Aus orientalischen Chroniken*, pp. 151 ss.

76. «Al gran dios Zeus Helios, al rey Jesús» (*op. cit.*, pp. 166, 22).

77. Abeghian, *Der armenische Volksglaube*, p. 41.

belleza, rizos ígneos» y coronado de gloria, que inaccesible a los mortales recorre eternamente la tierra y hace que al día le siga la noche, al verano el invierno y al viviente la muerte —para resurgir gloriosamente rejuvenecido y alumbrar a nuevas generaciones—. De él tendría nostalgia la soñante oculta en la polilla.

165 La antigua civilización de Oriente Próximo conoció un culto solar bajo la figura del dios que muere y resucita, representado por Osiris (cf. figura 64), Tammuz, Attis-Adonis[78], Cristo, Mithra[79], Fénix y otros. En el fuego se adoraba tanto la fuerza benéfica como la destructora. Las fuerzas naturales poseen siempre dos caras, como vimos ya a propósito del Dios de Job. Este reverso vuelve una vez más a conducirnos al poema de *Miss* Miller. Sus recuerdos confirman lo que antes sospechábamos, es decir, que la imagen de la polilla y el Sol sería una condensación de dos imágenes. De una de ellas hemos hablado hace un momento; la otra es la polilla y la llama. Como título de una pieza teatral, de cuyo contenido nada nos comunica la autora, «la polilla y la llama» significa seguramente lo que ya conocemos: revolotear en torno al fuego de la pasión hasta abrasarse las alas. El deseo apasionado tiene también dos caras: es la fuerza que todo lo perdona, pero que, en según qué circunstancias, puede también destruir todas las cosas. De ahí que no sea difícil entender que una pasión intensa vaya en sí misma acompañada de angustia, o bien seguida o anunciada por angustia. La pasión hace realidad las fatalidades, dando así entrada a lo irrevocable. Pone en movimiento la rueda del tiempo y deposita sobre el recuerdo el peso de pretéritos irrecuperables. La angustia ante el destino es perfectamente comprensible: él es lo imprevisible y sin límites. Tras él se ocultan peligros desconocidos, y la vacilación por la que el neurótico no se atreve a vivir se explica sin dificultad por su deseo de que se le permita permanecer a un lado, para no verse envuelto en tan arriesgado combate. Quien renuncia al desafío de vivir, tiene que ahogar en sí el deseo de hacerlo, es decir, que cometer una especie de suicidio parcial. Ahí tienen su razón de ser las fantasías de muerte que suelen acompañar a la renuncia al deseo. En su poema ponía ya *Miss* Miller en palabras estas fantasías, y ella misma agrega luego a los materiales lo que sigue: «[en primavera] había

78. Attis fue más tarde asimilado a Mithra, e incluso, como él, representado tocado con el gorro frigio (figura 20); cf. Cumont, *Mysterien des Mithra*, pp. 167 s. Conforme al testimonio de Jerónimo, la gruta del nacimiento en Belén fue originalmente un santuario (*spelaeum*) de Attis. (Usener, *op. cit.*, p. 291.)

79. Cumont (*Mysterien des Mithra*, p. IV) dice: «Con sorpresa concedían ambos rivales lo similares que eran en muchos respectos, sin poder dar razón de las causas de dicha similitud».

leído una selección de fragmentos entresacados de Byron que me había complacido mucho y que tuve muy a menudo bajo mi vista. Ahora bien, hay una gran semejanza de ritmo entre mis dos últimos versos: "For I, the source...", y estos dos de Byron:

> ¡Déjame ahora morir como viví, con fe,
> sin vacilar aunque el Universo tiemble!»

166 Este recuerdo, con el que concluye la serie de ocurrencias, confirma las fantasías de muerte que resultan de haberse renunciado. La cita procede, cosa que *Miss* Miller no menciona, de un poema que Byron dejó sin terminar y cuyo título es *Heaven and Earth*. El pasaje en su integridad dice como sigue:

> Pero bendito sea el Señor
> por todo lo pasado,
> por todo lo presente,
> pues todo es suyo,
> de lo primero a lo último —
> tiempo, espacio, eternidad, vida, muerte —
> la inmensidad conocida y la desconocida.
> Todo lo hizo Él, y puede deshacerlo,
> ¿y tengo *yo* que gemir y blasfemar
> por una mezquina boqueada más de aliento?
> ¡No, déjame morir como viví, con fe,
> sin estremecerme, aunque el universo tiemble[80]!

167 Estas palabras están insertas dentro de una suerte de alabanza u oración, pronunciada por un «mortal» que sin esperanza huye del creciente Diluvio. *Miss* Miller se pone con su cita en la misma situación, es decir, permite entrever que su situación emocional es comparable a la desesperación de los desdichados que se vieron amenazados por las aguas crecientes del Diluvio. Con ello permite que echemos una mirada a los oscuros trasfondos de su pasión por el héroe solar. Vemos que su anhelo es en vano, pues ella es una mortal. Una mortal transportada sólo brevemente hacia lo alto, hacia la luz, por un supremo anhelo, y entregada luego a la muerte o, por mejor decirlo, arrastrada hacia lo alto por el miedo a la muerte, como las víctimas del Diluvio, para ser implacablemente entregada a la perdición no obstante lo desesperado de su lucha: un estado de ánimo que evoca fuertemente en el recuerdo la escena con la que concluye el *Cyrano de Bergerac*:

80. *The Poetical Works*, p. 421.

CYRANO:

¡Ah, me siento convertido
en mármol!...
¡Mas, soy Cyrano,
y con la espada en la mano
sereno espero y erguido!...

¿Qué decís?... ¿Qué la victoria
quien la ansía no la alcanza?...
¡Si no hay de triunfo esperanza,
hay esperanza de gloria!...

No me engaño, sé muy bien
que conmigo acabaréis al fin[81].

168 La esperanza de *Miss* Miller, humanamente comprensible, es vana, porque su pasión aspira al divino, al «amadísimo», adorado en la imagen del Sol. Según el material que obra en nuestras manos, no puede decirse que la suya haya sido una decisión o elección consciente. *Miss* Miller se ha visto más bien enfrentada al hecho de que, sin pretenderlo ni quererlo ella, el lugar del cantante ha sido ocupado por un héroe divino. Si lo que de este modo ha sucedido es bueno o malo, es cosa que está aún por decidirse.

169 El *Heaven and Earth* de Byron es un «mystery, founded on the following passage in Genesis» [misterio basado en el siguiente pasaje del *Génesis*]: «And it came to pass... that the Sons of God saw the daughters of men, that they were fair; and they took them wives of all which they choose»[82]. Byron cita también como lema de su poesía el siguiente pasaje de Coleridge: «A woman wailing for her demon lover» [una mujer que gime por su diabólico amante]. La poesía de Byron pone música a dos grandes acontecimientos, uno psicológico y telúrico el otro: la pasión que derriba todas las barreras, de un lado, y los terrores de las fuerzas naturales desatadas, de otro. Los ángeles Samiasa y Azaziel arden de pecaminosa pasión por las bellas hijas de Caín, Anah y Aholibamah, rompiendo así las barreras que separan a mortales de inmortales. Se rebelan contra Dios, como lo hiciese un día Lucifer, y el arcángel Rafael hace oír su voz advirtiéndoles:

Pero el hombre prestó oído a su voz,
y vosotros a la de la mujer: hermosa es ella,
y la voz de la serpiente menos sutil que su beso.

81. Rostand, *op. cit.*, pp. 224 s.

82. «... vieron los hijos de Dios que las hijas de los hombres les venían bien, y tomaron por mujeres a las que preferían de entre todas ellas» (Gn 6, 2).

> La serpiente que es simple polvo derrotado; pero ella arrastrará
> del cielo un segundo ejército, buscando quebrantar la ley celeste[83].

170 El poder de Dios está amenazado por la seducción de la pasión; y el cielo por una segunda caída de sus ángeles. De extrapolar ahora nosotros esta proyección a lo psíquico, que es de donde en última instancia ha tomado ella su origen, quiere esto decir: el poder del bien y de la razón que gobiernan el mundo con sabias leyes, está amenazado por el originario poder caótico de la pasión. De ahí que tenga ésta que ser erradicada; lo que en proyección mitológica significa: la estirpe de Caín y el entero mundo pecador han de ser aniquilados de raíz por el Diluvio. He aquí la consecuencia necesaria de la pasión que ha derribado todas las barreras. Ella es como el mar que ha roto sus diques, y como las aguas de las profundidades y de las lluvias[84] que, como dice la mitología india, eran procreadoras, fecundadoras y «maternas»; ahora ellas abandonan sus límites naturales y, cubriendo las cimas de los montes, ahogan a todos los vivientes. La libido, como fuerza que transciende la consciencia, es propia del δαίμων, del buen Dios lo mismo que del Diablo. De ahí que si fuese posible aniquilar el mal en cuanto tal, lo «divino» o «demoníaco» en general experimentaría también una considerable pérdida; habría una amputación en el cuerpo de la divinidad. De ello se hace eco el lamento de Rafael a propósito de los rebeldes Samiasa y Azaziel:

> ...¿Por qué
> no puede esta tierra ser hecha o destruida
> sin que ello abra siempre vastos claros
> en las jerarquías inmortales?...[85]

83. *Op. cit.*, p. 419.

84. La naturaleza, el objeto en cuanto tal, refleja todo lo que, siendo contenido de nuestro inconsciente, no es como tal consciente. Muchas calidades placenteras y displacenteras de la percepción las adscribimos sin más al objeto, sin pararnos a pensar hasta qué punto podría hacerse a éste responsable de ellas. Un ejemplo de proyección inmediata figura en una canción popular: «Abajo en la playa, allí abajo junto a la orilla, / lavaba una muchacha el pañuelo de su marido... / Y un suave viento del Oeste vino soplando sobre la orilla, / levantó un poco su falda con su airecillo / y dejó entrever ligeramente su tobillo. / Y la orilla y el mundo entero se pusieron a brillar» (canción popular en griego moderno tomada de Sanders, *Das Volksleben der Neugriechen*, p. 81, cit. en Arnold, *op. cit.*, p. 166). O en versos germánicos: «En el cortijo de Gymir vi / a mi querida niña paseando; / del brillo de sus brazos se sonrojó el cielo / y todo el eterno océano» (tomado de *Die Edda*. Cit. en Arnold, *op. cit.*, p. 167). Aquí se inscribirían también todos los relatos maravillosos sobre sucesos «cósmicos» al nacer y morir los héroes.

85. Byron, *op. cit.*, p. 419.

171 La pasión eleva al ser humano no sólo por encima de sí mismo, sino también sobre los límites de su mortalidad y terrenalidad, y al levantarlo lo aniquila. Esta «presunción» encuentra expresión mitológica, por ejemplo, en la construcción de la Torre de Babel, que acarreó la confusión a los hombres[86], o en la rebelión de Lucifer. En la poesía de Byron está ella representada por la ambición de la estirpe de Caín, cuya aspiración pone a las estrellas a su servicio y seduce a los mismos hijos de Dios. Aunque el anhelo de las cosas más elevadas sea legítimo, en el hecho de que traspase los límites puestos a los hombres reside la transgresión pecaminosa y, por ende, la perdición. La nostalgia de la polilla por las estrellas no es pura por encontrarse éstas allá arriba, en el cielo, sino que ésta es la pasión de una polilla, la cual difícilmente se desnaturalizará hasta albergar tan nobles aspiraciones. También el hombre sigue en definitiva siendo un hombre. Por la desmesura de su deseo también él puede arrastrar a lo divino hacia abajo, hacia la perdición de su pasión[87]. Pero aunque parezca haberse elevado a lo divino, al hacerlo pierde su humanidad. Así, el amor de Anah y Aholibamah por sus ángeles se torna en crepúsculo de dioses y hombres. La invocación con que las hijas de Caín conjuran a los ángeles es, por así decirlo, un paralelo exacto del poema de *Miss* Miller.

ANAH[88]:
¡Serafín!
¡Desde tu esfera!,
sea cual fuere la estrella[89] que contenga tu gloria;
aunque las eternas profundidades del cielo
puedas tú contemplar junto con «los siete»,
aunque a través del espacio infinito y antiguo
corran impelidos los mundos ante tus alas brillantes,
¡escúchame!
¡Piensa en la que te profesa su amor!
Y aunque no sea ella nada para ti,
piensa que tú lo eres todo para ella...

Eternidad hay en tus años,
belleza no nacida e inmortal en tus ojos;
de mí no puedes compadecerte
salvo en el amor, y ahí tienes

86. De modo parecido a los héroes míticos que tras realizar sus grandes hazañas sufren un trastorno mental.

87. La historia de la religión alberga numerosos ejemplos de este tipo de deslices.

88. Anah es la amante de Jafet, el hijo de Noé. Ella le abandona por el ángel.

89. La invocada es en realidad una *estrella*. Cf. el «lucero del alba» de *Miss* Miller.

que reconocer que polvo más enamorado
jamás lloró bajo los cielos.
Tú recorres tus muchos mundos[90], contemplas
el rostro de quien te hizo grande,
como a mí la menor me hizo
entre los expulsados de las puertas de Edén;
¡Pero aún así, Serafín querido,
escúchame, te lo pido!

Pues tú me amaste, y yo no quiero morir
hasta saber lo que, al saberlo, me hará perecer:
que te olvidarás en tu eternidad
de aquélla cuyo muerto corazón no pudo dejar
por ti
de desbordarse, esencia, como eres, inmortal.
Grande es el amor de los que aman en pecado y temor;
y yo siento que libran en mi corazón
una indigna conflagración: perdona a una adamita,
Serafín mío, por decirte tales pensamientos.
Pero el sufrimiento es nuestro elemento...

Se acerca la hora
que me dice que no estamos del todo abandonados.
¡Aparécete! ¡Aparécete!
¡Serafín!
¡Azaziel mío!, quédate aquí,
y deja a las estrellas a su propia luz.

AHOLIBAMAH:
Te llamo, te espero y te amo...
Aunque yo haya sido hecha de barro
y tú de rayos
que brillan más que los del día
sobre los cuatro ríos del Edén,
tu inmortalidad no puede pagarse
con un amor más cálido que el mío,
amor mío. Hay un rayo[91]
en mí, que, aunque tenga prohibido brillar todavía,
siento que fue encendido en el de tu Dios y el tuyo[92].

Podrá llevar largo tiempo escondido: muerte y corrupción
nos legó nuestra madre Eva, pero mi corazón
lo desafía: aunque tenga que pasar esta vida,
¿es *ésa* una razón para que nos separemos?

90. En propiedad un atributo del Sol peregrinante.
91. La sustancia luminosa del alma propia.
92. La unión de ambas sustancias luminosas indica la comunidad de su origen; son imágenes de la libido. Según Matilde de Magdeburgo (*Das fliessende Licht der Gottheit*) el alma está hecha de «amor».



Figura 24. La sensualidad.
Lienzo de Franz Stuck (1863-1928).

Puedo compartir todas las cosas, y aun una inmortal tristeza;
y si tú te arriesgaste a compartir vida *conmigo*,
¿voy a temblar *yo* ante la eternidad?
¡No, aunque el aguijón de la serpiente de parte a parte me atraviese,
y tú mismo siguieras enroscado en torno a mí
como una serpiente[93]! Y yo sonreiré
y no te maldeciré, sino que te sostendré
en un abrazo tan ardiente
como... pero desciende, y comprueba
a qué sabe el amor que una mortal siente
por un inmortal...

93. Cf. los cuadros de Stuck *Los pecados*, *El vicio* y *La sensualidad* (cf. figura 24), donde el cuerpo desnudo de la mujer es rodeado por los anillos de una serpiente. En rigor, una imagen del miedo a la muerte.

172 La aparición de los dos ángeles que sigue a la invocación, es, como siempre, una resplandeciente visión luminosa:

> AHOLIBAMAH:
> Disipándose las nubes raudas de sus alas,
> como si alumbraran la luz de la mañana.
>
> ANAH:
> ¡Pero si nuestro padre contemplara la visión!
>
> AHOLIBAMAH:
> Pensaría que es la Luna
> saliendo al son de la canción de un brujo
> con una hora de antelación...
>
> ANAH:
> ¡Mirad! Encendieron el poniente entero,
> como si otra vez se pusiera el Sol; ¡Mirad!
> Sobre la última cumbre secreta del Ararat
> brilla ahora
> un arco suave y multicolor,
> en recuerdo de su luminoso sendero...[94]

173 Al contemplar esta luminosa visión multicolor, en la que las dos mujeres son todo anhelo y esperanza, se sirve Anah de una comparación llena de presentimientos, que de golpe permite otra vez percibir un vislumbre de las siniestras profundidades de las que por un instante emerge la aterradora naturaleza teriomórfica del dulce dios luminoso:

> ... y ahora, ¡mirad!, ha vuelto
> a la noche, como espuma rizada
> que encrespara el Leviatán
> desde su insondable morada,
> cuando tras retozar en la superficie de la profundidad en calma,
> se aquieta enseguida al poco de haberse zambullido otra vez
> en lo hondo, en lo hondo, hacia donde sueñan las fuentes del [océano[95].

174 Nos acordamos de ese imponente peso que tienen en la balanza los derechos de Dios sobre el hombre Job. Donde yacen las profundas fuentes del océano, mora el Leviatán; de allí emerge la marea que todo lo destruye, el mar de la pasión. La sensación opresiva y estranguladora del instinto que afluye, aparece proyectada en

94. *Op. cit.*, pp. 412 s.
95. *Op. cit.*, p. 413.

una marea creciente que aniquila a todos los vivientes, para hacer salir de esa aniquilación una nueva y mejor Creación.

JAFET:
La voluntad eterna
se dignará a explicar este sueño
de bien y mal; y redimirá
en ella todos los tiempos, todas las cosas;
y reuniéndolas bajo sus alas todopoderosas
¡abolirá el infierno!
Y a la tierra expiada
le devolverá la belleza de su nacimiento.

ESPÍRITUS:
¿Y cuándo tendrá efecto este milagro prodigioso?

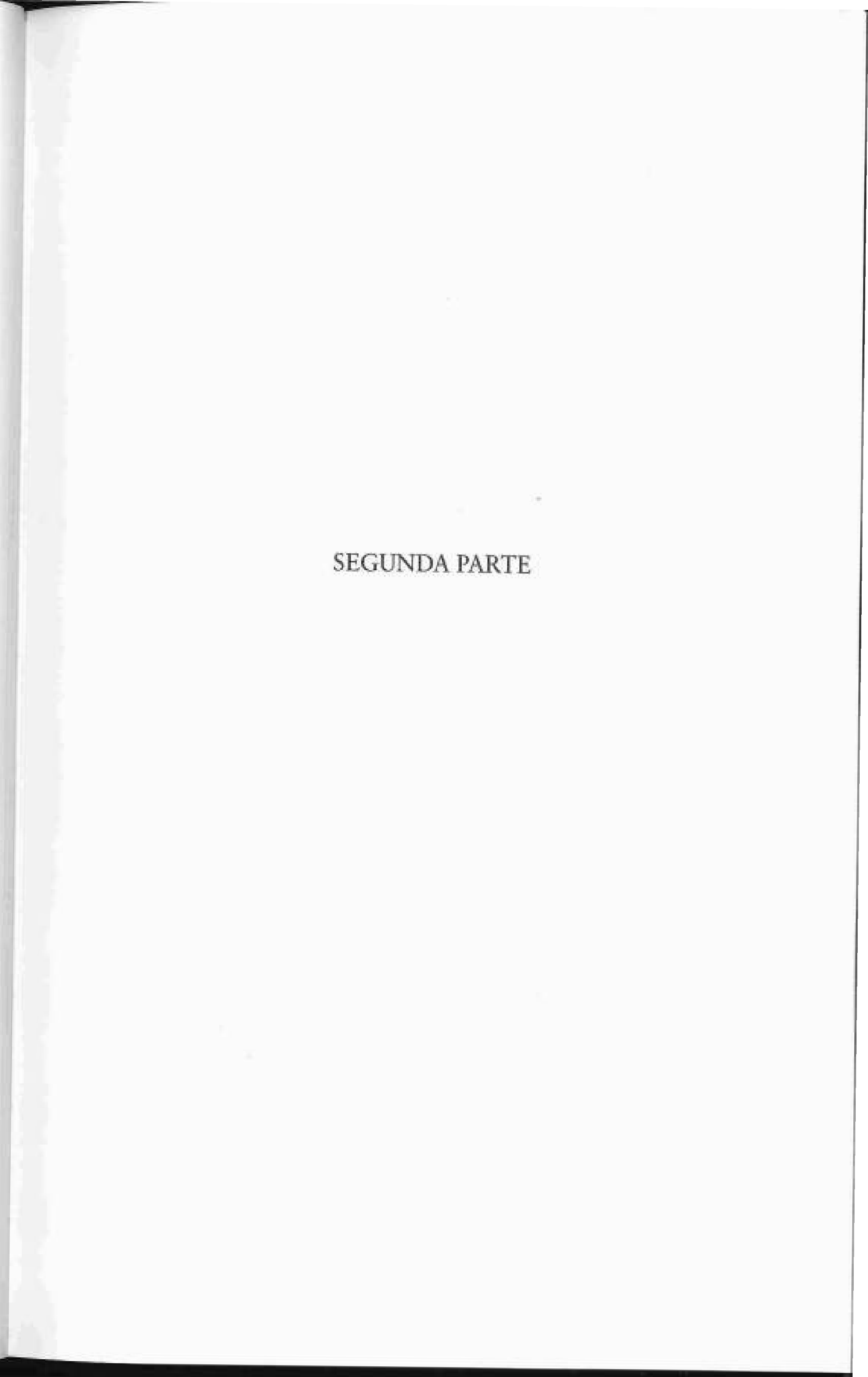
JAFET:
Cuando venga el Redentor; primero en sufrimiento
y luego en gloria.

ESPÍRITUS:
Nuevos tiempos, nuevos climas, nuevas artes, hombre nuevos; pero
las mismas viejas lágrimas, viejos delitos y el mal antiquísimo
estarán en vuestra raza en diferentes formas;
y sin embargo las mismas tempestades morales
barrerán el futuro, como barrerán en pocas horas las olas
las tumbas gloriosas de los gigantes[96].

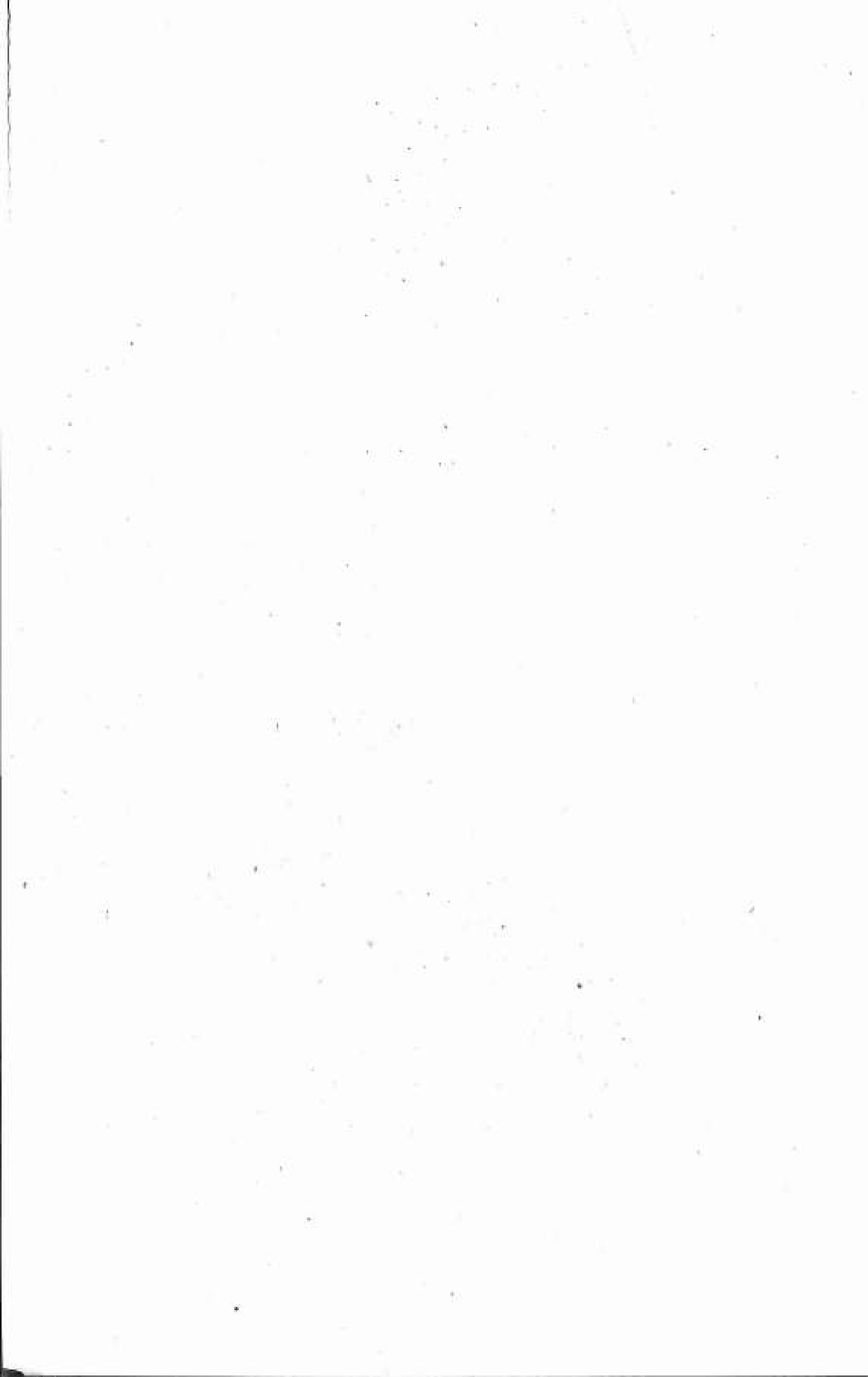
175 Las proféticas visiones de Jafet deben explicarse de entrada al «nivel del sujeto»[97]: con la muerte de la polilla en la luz el peligro ha sido sin duda conjurado por esta vez; pero con eso no se ha solucionado el problema. El conflicto vuelve a empezar desde el principio, pero es una «promesa en el aire», un presentimiento del «amadísimo», que asciende a mediodía para volver a descender a noche y frío: un dios que muere de forma prematura y al que desde siempre se unieron esperanzas de renovación y transcendencia.

96. *Op. cit.*, pp. 415 s.

97. La interpretación de los productos de lo inconsciente, por ejemplo de una persona onírica, posee un doble aspecto: lo que esta última es en sí y por sí (nivel del objeto) y lo que significa como proyección (nivel del sujeto). Cf. [Jung,] «Sobre la psicología de lo inconsciente» [OC 7,1, § 130].



SEGUNDA PARTE



1

INTRODUCCIÓN

176 Antes de entrar en los materiales que se hallan a la base de esta Segunda Parte, me parece muy a propósito que nos detengamos una vez más en la curiosa asociación de ideas ofrecida por el análisis del poema «The Moth to the Sun». Aunque este poema es muy distinto al que le precede, el «Himno al Creador», la exploración en detalle de la nostalgia del Sol nos ha conducido a ideas mitológicas básicas que guardan una muy estrecha relación con las consideraciones



Figura 25. La «tabla del dios Sol». Nabû-apal-iddina, rey de Babilonia (en torno a 870 a.C.) presenta un sacrificio al dios Sol.

que nos merecía el primero de estos poemas: el dios creador, cuya escindida naturaleza tan claramente se destaca en el *Libro de Job*, experimenta en los fundamentos de la segunda poesía una ulterior cualificación, en esta ocasión de índole astral-mitológica o, para ser aún más exactos, astrológica. El dios se convierte aquí en Sol, encontrando de este modo, más allá de su división moral en Padre celestial luminoso y Diablo, una expresión natural. El Sol, como observa Renan, es en propiedad la única imagen «razonable» de Dios, sea que adoptemos el punto de vista del primitivo o el propio de las modernas ciencias de la naturaleza: en ambos casos es el dios padre por el que alienta todo lo viviente, el fecundador y el creador, la fuente que aprovisiona de energía nuestro mundo. En el Sol en cuanto realidad natural que no conoce escisión interna alguna, puede resolverse armónicamente el conflicto del que es víctima el alma humana. El Sol no sólo es beneficioso, puesto que es también capaz de destruir, y por este motivo la imagen zodiacal de la canícula de agosto es el león devorador de rebaños, al que da muerte el héroe judío Sansón[1] para liberar de esa plaga a la tierra que languidece. La específica naturaleza del Sol, sin embargo, consiste en quemar, y al hombre le parece natural que así sea. También parece brillar por igual sobre justos e injustos, y hace que crezcan tanto los seres útiles como los nocivos. De ahí que el Sol se avenga bien a la tarea de representar al dios visible de este mundo, es decir, a la fuerza impelente de nuestra propia alma, que llamamos libido y cuya esencia estriba en hacer brotar lo útil y lo perjudicial, lo bueno y lo malo. De que esta comparación no se reduce a ser un simple juego de palabras, es cosa sobre la que nos instruyen los místicos: cuando por interiorización descienden a las honduras de su propio ser, encuentran «en su corazón» la imagen del Sol, su propia «voluntad de vivir», que con razón —casi me atrevería a decir que con física razón— recibe el nombre de Sol, por ser él nuestra fuente energética y vital. Así, nuestra vida fisiológica es, como proceso energético, enteramente Sol. Cuál sería la naturaleza específica de esta «energía solar» contemplada internamente por el místico, lo muestra la mitología india. De los comentarios a la tercera parte de la *Svetâsvatara-Upanisad* entresacamos los siguientes pasajes referidos a Rudra[2]:

1. Sansón como dios solar. Cf. Steinthal, *Die Sage von Simson*. La muerte del león es, como el sacrificio mitraico del toro, una anticipación de la autoinmolación divina. Cf. *infra*.

2. Rudra, en rigor como padre de Marut (viento) un dios del viento o de la tormenta, hace aquí aparición en calidad de único dios creador, como muestra el desarrollo



Figura 26. Bes con ojos de Horus.
Figura egipcia de bronce (*ca.* siglo VI a.C.).

> 3.2. Pues único es Rudra, no están para ningún otro, él es el que gobierna estos mundos con sus potencias. De cara a los hombres se encuentra, al final del tiempo los devora, el protector que hizo nacer a todos los seres.
>
> 3.3. Ojo hacia todos los lados, rostro hacia todos los lados, hacia todos los lados brazo y hacia todos los lados pie, con sus dos brazos y sus alas suelda cielo y tierra al hacerlos nacer, el que es Dios único.
>
> 3.4. El que es origen y nacimiento de los dioses, el señor de todo, el gran *rsi*, él creó el embrión de oro primigenio, que él nos unza a una inteligencia brillante[3] [Third Adhyâya, pp. 244 s.].

177 Estos atributos permiten que se reconozca con claridad al creador de todas las cosas y en él al Sol, el cual es alado y contempla de parte a parte[4] el mundo con sus mil ojos (cf. figura 26). Los pa-

del texto. Como dios del viento le corresponde el papel de creador y fecundador: remito al lector a lo dicho en la Primera Parte sobre Anaxágoras y a lo dicho más adelante.

3. Éste y los siguientes pasajes de la *Upanisad* están tomados de *The Upanishads* [ed. y trad. de Max Müller. A diferencia de anteriores ediciones de esta obra hemos utilizado la traducción más moderna, presente en la biblioteca de Jung]. [Citado según la traducción de Ana Agud y Francisco Rubio, *La ciencia del brahman. Once Upanisad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000. *N. del T.*].

4. Mithra, el dios solar persa, posee también innumerables ojos. ¿Acaso se inscribiría también en este contexto la visión de la serpiente de muchos ojos de Ignacio de Loyola? Al respecto cf. mi conferencia sobre «El espíritu de la psicología» [OC, 8,8, § 395].

sajes que vienen a continuación confirman lo ya dicho, y agregan además el importante añadido de que el dios está también contenido en cada criatura:

> 3.7. Quienes conocen al señor que está más allá de esto, más allá del *brahman*, al poderoso, oculto cuerpo a cuerpo en todos los seres, al único que abarca esto, se tornan inmortales.
>
> 3.8. Yo conozco a este *purusa*, inmenso, del color del Sol, allende las tinieblas. Quien esto sabe rebasa la muerte, y no es conocido otro camino que allá lleve.
>
> 3.11. ...él todo lo abarca, él es el magnánimo, por eso él ha entrado en todas las cosas, Siva [*op. cit.*, pp. 245 s.].

178 El dios poderoso, el igual al Sol, está en todas y cada una de las cosas, y quien lo conoce es inmortal[5]. Si seguimos leyendo el texto, damos con nuevos atributos, que nos instruyen sobre la forma y figura en que Rudra mora en el hombre:

> 3.12. Gran señor es el *purusa*, motor es de cuanto es, señor de ese poder inmaculado, luz, imperecedero.
>
> 3.13. Del tamaño de un pulgar es el *purusa*, está dentro del *atman* y habita por siempre en el corazón de las gentes; conformado por el corazón, por el pensamiento y la mente, quienes saben esto se tornan inmortales.
>
> 3.14. De mil cabezas es *purusa*, de mil ojos y mil pies; desde todos lados cubriendo la tierra, aún la excede en diez dedos.
>
> 3.15. En verdad el *purusa* es este mundo entero, lo que ha sido y lo que aún ha de ser. Señor también de la inmortalidad, de cuanto medra por el alimento [*op. cit.*, pp. 246 s.].

179 Importantes pasajes paralelos se encuentran también en la *Kahta-Upanisad* [Second Adhyâya, Fourth Vallî, p. 16]:

> 4.12. Del tamaño de un pulgar es *purusa*, en medio del *atman* se encuentra, señor de cuanto fue y será: de él no querrá apartarse más. ¡Esto es aquello!
>
> 4.13. Del tamaño de un pulgar es *purusa*, y es como luz sin humo, señor de cuanto fue y será, él es hoy y mañana también. ¡Esto es aquello!

180 Pulgarcitos, dáctilos y cabiros poseen un aspecto fálico; y por motivos comprensibles, ya que son fuerzas virtuales personificadas, de lo cual es también símbolo el falo. Este último representa a la libido, la energía psíquica en su aspecto creador. Lo dicho vale en

5. El que alberga en sí al dios, al Sol, es inmortal como el Sol. Cf. Primera Parte, cap. 5.

general de muchos símbolos sexuales que aparecen con frecuencia no sólo en fantasías oníricas, sino también en el lenguaje. Ni en uno ni otro caso hay que tomárselos al pie de la letra; no son semióticos, es decir, signos que sustituyan a una cosa determinada, sino que hay que entenderlos simbólicamente. Con este concepto quiere significarse una expresión indeterminada o equívoca, que señala en dirección a una cosa difícilmente definible y no del todo identificada. El «signo» tiene un significado preciso, por ser una abreviatura (convencional) de una cosa conocida o una alusión a ella de uso general. El símbolo posee, por ello, numerosas variantes análogas, y de cuantas más disponga, tanto más completa y precisa será la imagen que proyecte de su objeto. La misma fuerza creadora que se simboliza mediante el pulgarcito, etc., puede también representarse con el falo u otros símbolos (figura 27), que describen ulteriores aspectos del proceso subyacente. Los *enanos escultores* crean en lo oculto, el *falo* engendra un ser vivo, y lo engendra una vez más en lo oscuro, y las *llaves*, por ejemplo, abren puertas prohibidas y secretas, tras las que aguarda lo que ha de ser descubierto. Este contexto lo observamos en el *Fausto* (en la escena de las «Madres»):

MEFISTÓFELES:
Te alabo antes que llegues a dejarme,
y veo que conoces al demonio.
¡Toma esta llave!

FAUSTO:
¡Qué insignificancia!



Figura 27. Freir, el dios de la fertilidad.
Figura fálica de bronce encontrada en Södermanland, Suecia (siglo XI).

MEFISTÓFELES:
¡Acéptala y no quieras despreciarla!

FAUSTO:
¡Crece en mi mano! ¡Brilla! ¡Echa chispas[6]!

MEFISTÓFELES:
¿Notas ya cuánto tienes al tenerla?
La llave indicará el camino justo;
baja tras ella: irás hasta las Madres[7].

181 Otra vez vuelve el Diablo a poner en manos de Fausto el instrumento maravilloso, como se le asocia ya al principio, en la figura del perro negro, cuando a la pregunta de Fausto: «¿Quién eres tú?», responde:

Una parte de esa fuerza
que siempre quiere el mal y siempre crea el bien[8].

182 La libido que aquí se describe no es sólo creadora-configuradora y procreadora, sino que al igual que un ser vivo autónomo posee también la capacidad de seguirles la pista a las cosas (¡de ahí que pueda personificársela!). Es una pulsión orientada a un fin, como la sexualidad, que en general es un objeto predilecto de comparación. El «Reino de las Madres» guarda, en efecto, una no pequeña relación con la matriz (figura 28), la *matrix*, que como tal es con frecuencia un símbolo de lo inconsciente en su aspecto plástico-creador. Esta libido es una fuerza natural, buena y mala a la vez, es decir, moralmente indiferente. Unido a esta fuerza consigue Fausto llevar a cabo la verdadera tarea de su vida, al principio con perversas aventuras y luego para bien de la humanidad. En el Reino de las Madres encuentra el trípode, el recipiente hermético en el que ha de celebrarse la «boda regia». Aquí necesita Fausto la vara mágica fálica para realizar el gran milagro, es decir, la creación de Paris y Elena[9]. El instrumento invisible en manos de Fausto representa esa oscura fuerza creadora de lo inconsciente que se manifiesta cuando se siguen sus pasos, y que es capaz de operar milagros[10]. Esta para-

6. Cf. *infra* (capítulo 4 de la Segunda Parte) el simbolismo luminoso en la etimología de φαλλός.
7. Segunda Parte, p. 316.
8. Primera Parte, p. 172.
9. Cf. [Jung,] *Psicología y alquimia* [OC 12], índice de materias *s.v.* «coniunctio». He ofrecido una exposición psicológica del problema en *La psicología de la transferencia* [OC, 16,12].
10. Goethe alude aquí al *miraculum* de Crisopelea.

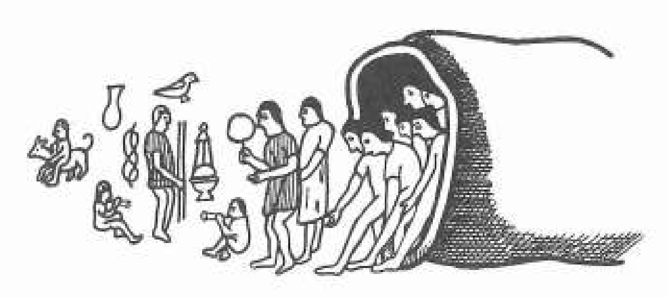


Figura 28. La gruta procreadora.
Según un lienzo mexicano.

dójica impresión parece ser universal, pues también la *Svetâsvatara-Upanisad* sabe decir lo siguiente del dios enano:

> 3.19. Sin manos ni pies empuja y agarra, ve sin ojos y oye sin oídos. Él sabe cuanto puede ser sabido, mas no existe sabedor de él; dicen de él que es el primero, el *purusa*, el grande.
>
> 3.20. Menor que lo pequeño, mayor que lo grande, el *atman*... [Third Adhyâya, p. 248]

183 El símbolo fálico lo es muy a menudo de la divinidad creadora, como acertadamente muestra el ejemplo de Hermes. El falo es concebido como autónomo, idea que no solamente fue común a la Antigüedad, sino que puede también apreciarse en los dibujos de nuestros hijos y de nuestros artistas. De ahí que no sea de extrañar que ciertas características correspondientes vuelvan a hacer aparición en los videntes, artistas y taumaturgos de la mitología. Hefesto, Wieland el herrero y Mani (fundador del maniqueísmo, pero de quien también se alabaron sus dotes artísticas) tienen todos ellos pies contrahechos. Del pie, en efecto, es asimismo propio el poder mágico generador, como mostraré más adelante. También parece ser típico que los videntes sean ciegos y que el antiguo vidente Melampo, a quien se atribuía la introducción del falo cultual, tuviera un nombre —«pie negro»— tan singular[11]. La insignificancia y la deformidad se convirtieron muy especialmente en definitorias de aquellos misteriosos dioses ctónicos que fueron los hijos de Hefesto, los cabiros[12], a quienes se atribuían grandes poderes mágicos (fi-

11. De él se cuenta también que las serpientes jóvenes, en agradecimiento por haber dado sepultura a su madre, limpiaron sus oídos, haciéndolo clariaudiente.

12. Cf. la imagen del vaso procedente del Kabeirion de Tebas, donde se representa a los cabiros en forma ennoblecida y caricaturizada (Roscher, *Lexikon*, *s.v.* «Megaloi Theoi»). Cf. también Kerényi, *Mysterien der Kabiren* (figura 30).

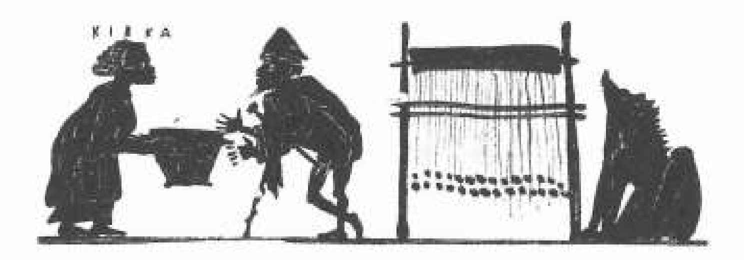


Figura 29. Odiseo como lisiado cabírico.
Escifo adscrito al pintor de los cabiros (ca. 400 a.C.).

gura 29). El culto que recibieron en Samotracia está íntimamente unido al del Hermes itifálico, que según el relato de Heródoto fue importado al Ática por los pelasgos. Se les llamaba también μεγάλοι θεοί, los grandes dioses. Parientes suyos cercanos son los dáctilos del Ida (dedos o pulgarcitos[13]), a los que la madre de los dioses enseñó el arte de la forja. («La llave indicará el camino justo; baja tras ella: irás hasta las Madres».) Ellos fueron los primeros sabios, los maestros de Orfeo y los inventores de las fórmulas mágicas efesias y de los ritmos musicales[14]. La típica desproporción a la que hacíamos referencia más arriba en el texto upanisádico y en el *Fausto*, concurre también aquí, puesto que al poderoso Heracles se le consideraba un dáctilo del Ida. Los gigantes frigios, los hábiles servidores de Rea[15], fueron también dáctilos. Los Dioscuros están relacionados ambos con los cabiros[16], y los dos llevan también el curioso gorro puntiagudo[17] (*pileus*) característico de estos misteriosos dioses y que se propagó desde entonces como un distintivo secreto. Attis lleva puesto el *pileus*, al igual que Mithra (figuras 20 y 49). Este gorro se ha convertido en una tradición en los dioses ctónicos infantiles de nuestra época, los gnomos.

184 La figura del enano nos lleva a la figura del niño divino, del *puer aeternus*, παῖς, del joven Dioniso, Iupiter Anxurus, Tages, etc. En la imagen del vaso tebano mencionada ya más arriba se deno-

13. Justifica que se llame pulgarcitos a los dáctilos un apunte de Plinio, *Naturali historiae*, 37, 170, según el cual había piedras preciosas cretenses del color del hierro y con forma de pulgar, a las que se llamaba *Idaei Daktyli*.

14. De ahí el metro del dáctilo.

15. Cf. Roscher, *op. cit.*, *s.v.* «Daktyloi».

16. Varrón identifica a los μεγάλοι θεοί con los penates. Los cabiros serían «simulacra duo virilia Castoris et Pollucis» en el puerto de Samotracia.

17. En Prasiae, en la costa laconia, y en Pefnos había algunas estatuas de la altura de un pie tocadas con gorros.



Figura 30. Banquete de los cabiros.
Escifo del pintor de los cabiros (ca. 435 a.C.).

mina Καβίρος a un Dioniso barbado, Παῖς al muchacho situado junto a él, Πρατόλαος a la figura caricaturizada del muchacho que les sigue y, por fin, Μίτος a la caricaturizada figura varonil barbada situada una vez más a la izquierda de ellos[18] (figura 30). Μίτος significa propiamente «hilo», pero en lenguaje órfico se emplea con el significado de «semen». Se sospecha que esta agrupación se correspondería con un grupo escultórico de imágenes situado en el santuario. Esta sospecha se ajusta a la historia del culto hasta donde ella nos resulta conocida, puesto que lo que se supone es que se trataba de un culto originalmente fenicio de padre e hijo[19], de un cabiro anciano y otro más joven, en mayor o menor medida asimilados a los dioses griegos. Con vistas a esta asimilación resultaba particularmente apropiada la figura doble del Dioniso adulto e infantil. Podría también llamarse a este culto el de la persona mayor y la pequeña. Ahora bien, Dioniso es bajo diversos aspectos un dios en cuyo culto el falo era un importante componente; así, por ejemplo, en el culto del Dioniso-toro argivo. Además, el herma fálico del dios dio ocasión a que se personificara el falo dionisíaco en la figura del dios Fales, el cual no es otra cosa que un príapo. Su nombre es 'εταῖρος ο σύγκωμος Βακχίου[20]. La paradoja de lo grande y lo pequeño, de lo enano y lo gigante, destacada por el texto upanisádico, se expresa aquí de una forma más suavizada entre niño y varón o padre e hijo. El motivo de la deformidad (cf. figura 29), del que hace generoso uso el culto cabírico, aparece también en la imagen del vaso, siendo las figuras paralelas a Dioniso y Παῖς los caricaturizados

18. Junto a él aparece una figura femenina bautizada como Κπατεια, que se interpreta (órficamente) como «parturienta».

19. Roscher, *op. cit.*, *s.v.* «Megaloi Theoi».

20. «Compañero y acompañante de Baco» (Roscher, *op. cit.*, *s.v.* «Phales»). Hoy se tiene por más probable un origen mediterráneo arcaico y prehelénico. Cf. Kerényi, *Die Geburt der Helena*, p. 59.

Μίτος y Πρατόλαος[21]. Como lo fuera antes la diferencia de tamaño, el motivo para la separación es ahora la deformidad.

185 Nuestros razonamientos muestran que, aunque el término «libido» introducido por Freud no carece en modo alguno de connotaciones sexuales[22], ha de rechazarse una definición exclusiva y unilateralmente sexual de este concepto. *Appetitus* y *compulsio* son propiedades características de todos los instintos y automatismos. Del mismo modo que no pueden tomarse en sentido literal las metáforas sexuales del lenguaje, tampoco puede hacerse lo propio con las analogías correspondientes en procesos instintivos, síntomas y traumas. La teoría sexual de los automatismos psíquicos es un prejuicio insostenible. El mero hecho de que sea imposible deducir la totalidad de los fenómenos psíquicos de *un único* instinto, prohíbe ya una definición unilateral de la libido. Yo me sirvo de este concepto en esa aplicación general que le prestó ya la lengua clásica. En Cicerón la libido se concibe en un sentido muy lato:

> Piensan que el deseo y la alegría nacen de dos bienes supuestos, de modo que la alegría tiene como referencia los bienes presentes, y el deseo, si es seducido e inflamado, es arrastrado por lo que parece ser un bien. Pues todos aspiran por naturaleza a las cosas que parecen buenas y huyen de las contrarias a ellas. De ahí que tan pronto como se presente la idea de algo que parece ser un bien la naturaleza misma lo empuje (al hombre) a obtenerlo. De suceder esto con equilibrio y prudencia, a un apetito de esta naturaleza lo llaman los estoicos βούλησιν, y nosotros voluntad. Ésta piensan ellos que se da únicamente en el sabio, y la definen así: la voluntad es el deseo racional de una cosa; en cambio, si ese deseo se opone con violencia a la razón, se trata de esa libido o apetito desenfrenado que se encuentra en todos los necios[23].

21. Reproducidos también en Kerényi, *Mysterien der Kabiren*, p. 10. [Cf. figura 30].

22. En el estudio de Freud (*Psychoanalytische Bemerkungen über einen Fall von Paranoia*) publicado a la vez que mi Primera Parte (1.ª ed.) figura (p. 68) una observación sobre la «teoría de la libido» que resulta de las fantasías del enfermo Schreber, próxima en su sentido a mis manifestaciones: «Los 'rayos de Dios' de Schreber, compuestos por condensación de rayos solares, fibras nerviosas y espermatozoos, no son propiamente más que las investiduras de libido objetivamente representadas y proyectadas hacia el exterior, y prestan a su delirio una singular concordancia con nuestra teoría. Que el mundo haya de acabarse porque el yo del enfermo atraiga hacia sí todos los rayos, que este último se muestre preocupado después, durante el proceso reconstructivo, por temer que Dios podría poner fin a la unión con él retirando sus rayos: éstas y otras particularidades del delirio de Schreber suenan poco menos que como percepciones endopsíquicas de los procesos supuestos por mí para la inteligencia de la paranoia».

23. *Tusculanarum disputationum libri*, IV, VI, 12.

186 Libido significa aquí «deseo», y en su distinción estoica con respecto a la voluntad «apetito desenfrenado». En términos análogos se sirve Cicerón de libido: «...quas (res) libidine, non ratione gesserat» ([cosas] que hizo por arbitrario apetito y no por la razón[24]). En el mismo sentido dice Salustio: «Iracundia pars est libidinis» (la ira es una parte del deseo); en otro pasaje se vale del término en un sentido menos severo y más general, que se aproxima al empleo que nosotros hacemos de él: «Magisque in decoris armis et militaribus equis, quam in scortis e conviviis libidinem habebant». (Y tenían más pasión [los jóvenes] por las bellas armas y los caballos de guerra que por mujerzuelas y comilonas)[25]. Igualmente: «Quod si tibi bona libido fuerit patriae» etc. (Porque si tuvieras verdadero interés por tu patria)[26]. El empleo del vocablo libido es tan general que la expresión «libido est scire» significa simplemente «quiero», «me apetece»[27]. En la frase: «Aliquam libido urinae lacessit», tiene libido el significado de «urgencia». Es antiguo también el significado de concupiscencia sexual. Acertadamente dice Agustín que la libido es un «generale vocabulum omnis cupiditatis» [un vocablo general con el que se designa todo apetito], y afirma:

> Hay un afán [*libido*] de venganza, que se llama ira; un afán de poseer riquezas, que se llama avaricia; un afán por vencer a cualquier trance, que se llama obstinación; un afán por gloriarse, que se llama jactancia. Hay también muchos y diversos apetitos, de los que algunos tienen nombre, mientras que otros no. ¿Quién, por ejemplo, podría encontrar con facilidad un nombre para ese afán de dominio que, como bien puede demostrarse, tan poderosísimo es en el ánimo de los tiranos y en las guerras civiles[28]?

187 Libido es para él un *appetitus* como el hambre o la sed, y en lo que se refiere a la sexualidad dice: «Voluptatem vero praecedit appetitus quidam, qui sentitur in carne quasi cupiditas eius, sicut fames et sitis» etc[29]. Con este empleo clásico plenamente general del concepto coincide también el contexto etimológico de la palabra libido:

188 Libido o *lubido* (con *libet*, antiguo *lubet*), «place», y *libens* o *lubens* = «con gusto», «de buena gana»; sánscrito *lúbhyati*, «que

24. *Pro Quinctio*, 14.
25. *Catilina*, 7.
26. *Carta a César*, 13.
27. En este sentido sigue empleándose todavía hoy el término *libidine* en la lengua popular toscana.
28. (*De civitate Dei*, XIV, XV, p. 587).
29. «Al placer le precede un apetito que se siente en la carne en cierto modo como avidez de él, como el hambre y la sed» (*op. cit.*).

siente vehemente deseo», *lôbhayati*, «que excita deseo», *lubdha-h*, «deseoso», *lôbha-h*, «apetito», «codicia»; gótico *liufs*, antiguo alto alemán *liob*, «*lieb*» (amable). En sentido más amplio se le asocian el gótico *lubains*, «esperanza», y el antiguo alto alemán *lobôn*, «alabar», «alabanza», «gloria». Antiguo búlgaro *ljubiti*, «amar», *ljuby*, «amor», lituano *liáupsinti*, «alabar»[30].

189 Puede decirse que al concepto de libido le corresponde funcionalmente en el ámbito psicológico el mismo significado que al concepto de energía en el ámbito físico desde Robert Mayer[31].

30. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, *s.v.* «libet». *Liberi* = niños es asociado a *libet* por Nazari (cit. por Walde, *op. cit.*, p. 426). De confirmarse esta opinión, Liber, el dios itálico de la generación, sin duda vinculado con *liberi*, podría también relacionarse con *libet*. Libitina es la diosa de los cadáveres, que nada tendría que ver con Lubentina y Lubentia (atributo de Venus) perteneciente a *libet*. Este nombre está aún sin explicar. (Para más detalles cf. *infra*.)

31. Cf. lo dicho por mí en *Energética psíquica y esencia del sueño* [OC 8, § 37].

2

SOBRE EL CONCEPTO DE LIBIDO

190 En sus *Tres ensayos sobre teoría sexual* Freud introdujo su concepto de libido, dando de él, como se ha dicho ya, una definición sexual. La libido demuestra ser divisible y puede comunicarse en forma de «suplementos libidinosos» a otros ámbitos y funciones que en sí nada tienen que ver con la sexualidad. De este hecho resulta la comparación freudiana de la libido con una corriente divisible que puede estancarse, desembocar en colaterales, etc.[1]. Pese a haber definido la libido como sexualidad, por tanto, Freud no declara que «todo» sea «sexual», sino que reconoce la existencia de fuerzas instintivas específicas, de naturaleza por demás desconocida, a las que no obstante se ve obligado a atribuir la facultad de recibir «suplementos libidinosos». La imagen hipotética que subyace a esta forma de ver las cosas es la del «haz de instintos»[2], donde el instinto sexual figura como un instinto parcial. Su intrusión en otras áreas instintivas es un hecho de experiencia[3]. La teoría freudiana que resulta de esta concepción, según la cual las fuerzas instintivas de un sistema neurótico se corresponden justamente con esos suplementos libidinosos

1. Cf. Freud, *Drei Abhandlungen*.

2. Una idea que, como es sabido, Möbius trató de recuperar. Últimamente, Fouillée, Wundt, Beneke, Spencer, Ribot y otros atribuyen al sistema instintivo el primado psicológico.

3. Pero otro tanto hay que decir del hambre. Tuve una paciente a la que había liberado en gran medida de sus síntomas. Un buen día pareció haber recaído por completo en su antigua neurosis. Al principio, no acerté a explicarme qué había pasado, hasta que se descubrió que absorbida vivamente por una fantasía se había olvidado de comer a mediodía. Un vaso de leche y un pedazo de pan anularon el «suplemento de hambre» con efectos inmediatos.

a otras funciones instintivas (no sexuales)[4], se convirtió en la base de la teoría psicoanalítica de las neurosis (es decir, de la doctrina de la Escuela de Viena). Poco después, Freud tuvo no obstante que preguntarse si la libido no coincidiría a la postre con el *interés* en general. Tengo que hacer observar que fue un caso de paranoia esquizofrénica el que dio lugar a esta reflexión. El pasaje en cuestión, que me gustaría citar textualmente, reza como sigue:

> Una tercera reflexión, basada en las ideas aquí desarrolladas, plantea la cuestión de si hemos de suponer que el desligamiento general de la libido del mundo externo tendría el suficiente efecto como para explicar por sí solo el «fin del mundo», y si en este caso no bastarían para mantener la relación con el mundo externo las investiduras del yo conservadas. Tendría entonces que hacerse coincidir lo que llamamos investidura de libido (interés procedente de fuentes eróticas) con el interés en general, o bien tomarse en consideración la posibilidad de que una perturbación considerable en la ubicación de la libido pueda ser causa de una perturbación correspondiente en las investiduras del yo. Ahora bien, éstos son problemas que nuestra actual falta de recursos y experiencia hace totalmente imposible que podamos responder. Si pudiésemos partir de una teoría de los instintos bien contrastada, las cosas serían muy diferentes. Pero lo cierto es que no disponemos de nada semejante. Concebimos el instinto como el concepto límite de lo somático frente a lo anímico, vemos en él al representante psíquico de poderes orgánicos y hacemos nuestra la distinción popular entre instintos del yo e instinto sexual, que nos parece coincidir con la dualidad biológica del individuo que persigue tanto su propia conservación como la de la especie. Pero todo lo demás son construcciones que nosotros levantamos, y que estamos también de buena gana dispuestos a echar otra vez abajo, con el fin de orientarnos en la confusión de los más oscuros procesos anímicos, mientras esperamos precisamente de investigaciones psicoanalíticas sobre procesos anímicos patológicos que nos impongan ciertas decisiones en las cuestiones de la teoría de los instintos. Dada la juventud y carácter esporádico de este tipo de investigaciones, esta esperanza no ha podido verse cumplida todavía[5].

4. Freud (*Drei Abhandlungen*, p. 22): «Debo anticipar aquí... que estas psiconeurosis reposan, hasta donde alcanza mi experiencia, sobre fuerzas instintivas sexuales. No quiero decir con esto que la energía del instinto sexual aporte una contribución a las fuerzas que sustentan los fenómenos patológicos, pero sí quiero afirmar expresamente que esta participación es la única constante y la fuente energética más importante de la neurosis, de suerte que la vida sexual de las personas afectadas se manifiesta de forma exclusiva, preferente o sólo parcial en estos síntomas».

5. *Psychoanalytische Bemerkungen über einen Fall von Paranoia*, p. 65.

191 Finalmente, empero, Freud se inclina a pensar que la modificación paranoica quedaría suficientemente explicada por la retracción de la libido sexual. Así, dice textualmente:

> ... razón por la que tengo por mucho más probable que la modificación de la relación con el mundo haya de explicarse sólo o predominantemente por la desaparición del interés libidinal[6].

192 En el pasaje arriba citado, Freud aborda la cuestión de si la notoria pérdida de realidad de la paranoia (y de la esquizofrenia[7]), sobre la cual había llamado yo la atención en mi *Psicología de la* dementia praecox[8], tendría en exclusiva que adscribirse a la retracción del «estado libidinoso», o si éste coincidiría con el llamado interés objetivo en general. Se hace muy difícil suponer que la normal «fonction du réel» (Janet[9]) sea sostenida solamente por «suplementos libidinosos», es decir, por el interés erótico. Los hechos demuestran que en muchísimos casos la realidad desaparece totalmente, sin que los enfermos permitan reconocer ni una sola huella de adaptación psicológica. (La realidad yace en estos casos bajo capas superpuestas de contenidos inconscientes.) Se ve uno forzosamente constreñido a decir que no sólo el interés erótico, sino el interés en general, es decir, toda la relación con la realidad, se ha desvanecido con la sola excepción de unos restos insignificantes. Si la libido no es en realidad más que sexualidad, ¿cuál es la situación de los castrados? En ellos falta precisamente el interés «libidinoso» en la realidad, sin que por ello reaccionen necesariamente con una esquizofrenia. La expresión «suplemento libidinoso» designa una magnitud en extremo cuestionable. Muchos contenidos y procesos aparentemente sexuales no son más que simples metáforas y analogías, como, por ejemplo, «fuego» para pasión, «ardor» para ira, «matrimonio» para relación estrecha, etc. ¿O hay que suponer que todos los tejadores que colocan «monjes» sobre «monjas», y todos los electricistas que manipulan «machos» y «hembras», serían agraciados con particulares «suplementos libidinosos»?

193 Me he ayudado anteriormente, en mi *Psicología de la* dementia praecox, de la expresión «energía psíquica», porque lo que aquí falta es algo más que el simple interés erótico. De querer explicar-

6. *Op. cit.*, p. 66.

7. El caso Schreber, del que aquí se trata, no sería un caso puro de paranoia. Cf. Schreber, *Denkwürdigkeiten*.

8. También en *El contenido de las psicosis* [OC 3,2].

9. Al respecto cf. Jung, *Sobre la psicología de la* dementia praecox*: un ensayo* [OC 3,1, § 9 y 195].

se esa pérdida de relación, la disociación esquizofrénica de persona y mundo, nada más que por la retracción del erotismo, se produciría esa inflación del concepto de sexualidad que es en todo caso característica de la concepción freudiana. En efecto, toda relación con el mundo circundante tendría entonces que explicarse como una relación sexual, con lo que el concepto de sexualidad se volvería tan brumoso como para que ya nadie supiera lo que se significaría propiamente con la palabra «sexualidad». Un síntoma evidente de esa inflación conceptual es el término «psicosexualidad». En la esquizofrenia la realidad se ausenta en un grado mucho mayor del que la sexualidad *sensu strictiori* está en disposición de dar cuenta. El importe de *fonction du réel* que falta es tan grande que en la pérdida tienen también que incluirse fuerzas instintivas a las que no puede adscribirse ningún carácter sexual, pues nadie considerará como evidente que la realidad no sea más que una función sexual. Además, si lo fuera, la introversión de la libido (*sensu strictiori*) tendría que tener ya como consecuencia en las neurosis una pérdida de realidad, y una pérdida que pudiera, además, compararse con la de la esquizofrenia. Pero no es eso en modo alguno lo que ocurre. Como ha mostrado el mismo Freud, la introversión y regresión de la libido sexual o erótica desembocan en el mejor de los casos en la neurosis, pero no así en la esquizofrenia.

194 Mis reservas con respecto a la teoría sexual, que manifesté ya en el prólogo a mi *Psicología de la* dementia praecox, otorgando a la vez todo mi reconocimiento a los mecanismos psicológicos indicados por Freud, estaban dictadas por la situación de la teoría de la libido en ese momento; su concepción no me permitía explicar mediante una teoría exclusivamente sexualista trastornos funcionales que afectan al ámbito de otros instintos no menos que al de la sexualidad. En lugar de la teoría sexual de los *Tres ensayos* me pareció más adecuada una concepción energética, con la que me fue posible identificar la expresión «energía psíquica» con el término «libido». Este último expresa una demanda o impulso no inhibido por ninguna instancia moral ni de otro tipo. La libido es un apetito en estado natural. En términos evolutivos, lo que constituye la esencia de la libido son las necesidades físicas tales como el hambre, la sed, el sueño, la sexualidad y los estados emocionales, los afectos. Todos estos factores presentan diferenciaciones y ramificaciones muy refinadas en la complejísima psique humana. No puede caber la menor duda de que aun las más grandes diferenciaciones surgieron originalmente de formas primitivas más simples. Así, muchas funciones complejas a las que hoy día ha de negarse carácter sexual, proceden originalmente del instinto de propagación. Como

es sabido, en la cadena evolutiva ascendente se produjo un importante desplazamiento en los principios de la propagación: la masa de los productos de la reproducción y el carácter fortuito de la fecundación a ella unido se vio cada vez más reducida en beneficio de una fecundación más segura y una protección eficaz de las crías. Al reducirse la generación de óvulos y semen fue liberada una considerable cantidad de energía, y ésta buscó y encontró nuevas aplicaciones. Vemos así a los primeros instintos artificiales en la cadena evolutiva puestos al servicio del instinto de propagación, y limitados a la temporada de celo. El carácter sexual original de estos fenómenos biológicos se pierde con su fijación orgánica y autonomía funcional. Aunque no pueda haber la menor duda sobre la original pertenencia de la música a la esfera de la propagación, sería tan injusto como extravagante que quisiera concebírsela bajo la categoría de la sexualidad. Una concepción como ésta acabaría tratando a la catedral de Colonia dentro de la mineralogía, por estar ella, en efecto, hecha entre otras cosas de piedras.

195 Cuando hablamos de la libido como el instinto de propagación, nos mantenemos dentro de los límites de esa concepción que opone la libido al hambre de forma parecida a como se contrapone al instinto de autoconservación el de conservación de la especie. En la naturaleza, claro está, esta separación artificial no existe. Aquí vemos solamente un instinto vital continuo, una voluntad de existir que conservando al individuo busca alcanzar la propagación de toda la especie. Coincide esta concepción con el concepto de voluntad en Schopenhauer, en la medida en que un movimiento visto desde fuera sólo podemos captarlo internamente como voluntad, deseo o pulsión. Esta inserción de ideas psicológicas en el objeto recibe filosóficamente el nombre de «introyección»[10]. Mediante la introyección la imagen del mundo es esencialmente subjetivada. A esa misma introyección tiene que agradecerle su existencia el concepto de fuerza. Como lo expresó ya claramente Galileo, el origen de este último ha de buscarse en la percepción subjetiva de la propia fuerza muscular. Así, el concepto de libido como *cupiditas* o *appetitus* es, también él, una *interpretación* del proceso psíquico energético que experimentamos precisamente en la forma de un apetito. Pero de lo que constituye su fundamento sabemos tan poco como de lo que en sí misma y por sí misma sería la psique.

196 Habiendo llegado a la audaz hipótesis de que la libido, que originalmente sirvió a la producción de óvulos y semen, queda de aquí

10. El concepto de introyección de Ferenczi define, por el contrario, la introducción del mundo externo en el interno. Cf. Ferenczi, *Introjektion und Übertragung*.

en adelante organizada de manera fija, por ejemplo, en la función de la construcción del nido y no se manifiesta ya capaz de ningún otro empleo, estamos también obligados a considerar energéticamente toda aspiración o apetito en cuanto tal y, por ende, también el hambre o lo que quiera que entendamos como instinto.

197 Esta consideración nos lleva a un concepto de libido que se amplía hasta coincidir con el de *intender* en general. Como muestra la cita anterior de Freud, lo que sabemos de la naturaleza de los instintos humanos y de su dinámica psíquica es del todo insuficiente como para que podamos atrevernos a otorgar el primado a un instinto concreto. De ahí que demos prueba de una mayor cautela si, al hablar de la libido, entendemos por ella un valor energético que puede comunicarse a cualquier otro ámbito: el poder, el hambre, el odio, la sexualidad, la religión, etc., sin que por ello tenga que constituir en cada caso un instinto específico. Como acertadamente dice Schopenhauer: «La voluntad como cosa en sí es totalmente distinta de su fenómeno y está libre de todas las formas fenoménicas en las que ingresa al manifestarse, formas que por ello afectan únicamente a su objetividad pero le son ajenas en sí misma»[11].

198 Son numerosos los intentos, así mitológicos como filosóficos, que se han hecho por definir e ilustrar la fuerza creadora que el hombre conoce como experiencia subjetiva. Por mencionar algunos ejemplos, recordaré el significado cosmogónico del eros en Hesíodo[12], así como la figura órfica de Fanes (figura 31), el «brillante», el primero en llegar a ser, el «padre de eros». Fanes posee también (en el orfismo) el significado de Príapo, es hermafrodita y fue equiparado al Dioniso Lisio tebano[13]. El significado órfico de Fanes es equivalente al del Kâma indio, el dios del amor, que es también principio cosmogónico. En los escritos del neoplatónico Plotino el Alma del mundo es la energía de la Inteligencia[14]. Plotino compara a lo Uno (el principio creador originario) con la luz en general, a la Inteligencia con el Sol (♂), y al Alma del mundo con la Luna (♀). En otra ocasión compara Plotino a lo Uno con el padre y a la Inteligencia con el hijo[15]. Lo Uno, llamado Urano, es transcendente. El hijo, como Cronos, posee el gobierno del mundo visible. El Alma del mundo (llamada Zeus) aparece como subordinada a él. A

11. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 23. [*El mundo como voluntad y representación* I, trad. introd. y notas de P. López de Santa María, Trotta, Madrid, ²2009, p. 165.]
12. *Teogonía*.
13. Cf. Roscher, *Lexikon* III, cols. 2248 ss.
14. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, p. 127.
15. *Op. cit.*, p. 133.



Figura 31. Fanes dentro del huevo.
Imagen cultual órfica.

lo Uno o a la *ousía* de la existencia en su totalidad lo llama Plotino hipóstasis, al igual que a sus tres emanaciones, es decir, μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν (una esencia en tres hipóstasis). Como observa Drews, ésta es también la fórmula de la Trinidad cristiana (Dios Padre, Dios Hijo y Espíritu Santo) establecida en los concilios de Nicea y Constantinopla[16]. Aquí no será necesario que insistamos en que ciertas sectas protocristianas atribuyeron carácter materno al Espíritu Santo (Alma del mundo, Luna). El Alma del mundo muestra en Plotino una tendencia al ser dividido y la divisibilidad, la *conditio sine qua non* de todo cambio, creación y propagación; es un «todo infinito de la vida» y pura energía; un organismo viviente de las ideas, que en ella llegan a ser eficaces y reales[17]. La Inteligencia es quien la ha generado, su padre, y lo contemplado en él lo lleva ella a su despliegue en lo sensible[18]. «Lo que en la Inteligencia yace unido se despliega como *logos* en el Alma del mundo, la llena de contenido y la embriaga, como quien dice, de néctar»[19]. El néctar es, como el soma, el elixir de la fertilidad y la vida. El Alma, como Alma «superior», se llama Afrodita celeste, y como «inferior» Afrodita terrena. Ella conoce «los dolores del parto»[20], etcétera.

199 El punto de vista energético implica la liberación de la energía psíquica de una definición en exceso restrictiva. La experiencia muestra que procesos instintivos de toda índole aumentan a menudo sin medida debido a la afluencia de energía, la cual puede provenir de cualquier parte. Lo dicho vale no sólo de la sexualidad, sino también del hambre y de la sed. Energéticamente, una esfera instintiva puede verse depotenciada temporalmente en beneficio de otra, cosa que es válida de todas las actividades psíquicas en cuanto tales. Si supusiéramos que la sujeta a tales depotenciaciones fuera siempre la sexualidad, esta forma de ver las cosas equivaldría a una especie de teoría del flogisto en el ámbito de la física y la química. Freud tenía razón en mostrarse escéptico con respecto al estado actual de la teoría de los instintos. El instinto es una manifestación vital misteriosa, en parte de carácter fisiológico, en parte de carácter psíquico. Se cuenta entre las funciones más conservadoras de la psique, y resulta difícil o imposible de modificar. Los trastornos de adaptación patológicos, como las neurosis, etc., habrán por tanto de explicarse más bien desde la actitud frente al instinto que a

16. *Op. cit.*, p. 135.
17. Plotino, *Enéadas*, II, 5, 3.
18. *Op. cit.*, IV, 8, 3.
19. *Op. cit.*, III, 5, 9.
20. Drews, *op. cit.*, p. 141.

partir de una alteración de éste. Pero la actitud es un problema complejo, en sumo grado psicológico, que sin duda no se daría si la actitud dependiese del instinto. Las fuerzas impulsoras de la neurosis proceden de toda clase de peculiaridades del carácter e influjos del entorno que, juntos, tienen como resultado una actitud que imposibilita vivir de manera que los instintos queden satisfechos. Así, la distorsión neurótica del instinto de la persona joven guarda relación con una similar disposición de sus padres, y el trastorno de su esfera sexual es un fenómeno secundario en vez de primario. No hay, por ello, una teoría sexual de las neurosis, pero sí una teoría psicológica de ellas.

200 Volvemos así a nuestra hipótesis de que no es el instinto sexual, sino una energía en sí indiferente, la que da ocasión a la creación de símbolos luminosos, ígneos, solares, etc. Con la supresión de la función de realidad en la esquizofrenia, por tanto, de ningún modo se suscita una agudización de la sexualidad, sino un mundo de fantasías que presenta rasgos claramente arcaicos[21]. Con ello no está negándose que, sobre todo al comienzo de la enfermedad, aparezcan de vez en cuando trastornos sexuales violentos, sino que lo que decimos es que éstos pueden hacer aparición también con ocasión de cualesquiera experiencias intensas posibles, tales como ataques de pánico y de ira, fenómenos de fanatismo religioso, etc. El hecho de que en la esquizofrenia una fantasía arcaica pase a ocupar el lugar de la realidad, no prueba nada en cuanto a la naturaleza de la función de realidad, sino que se limita a hacer patente el hecho biológico, bien conocido también en otros ámbitos, de que al colapsarse un sistema reciente su lugar puede ser ocupado por otro más primitivo y, por tanto, más arcaico; por valernos de la metáfora freudiana: dispararemos con arco y flechas en lugar de con escopeta. Una pérdida de las últimas adquisiciones de la función de realidad (o de adaptación) se sustituye, de serlo realmente, por una modalidad anterior de adaptación. Observamos ya este principio en la teoría de las neurosis, al decir ésta que una adaptación fallida es sustituida por una vía de adaptación antigua, es decir, por una reactivación regresiva de la *imago* de los padres. En la neurosis, el producto sustitutivo es una fantasía de procedencia y alcance individuales, y a excepción de algunos indicios faltan esos rasgos arcaicos que son característicos de las fantasías esquizofrénicas. En las neurosis jamás se trata de una pérdida genuina de la realidad, sino únicamente de una falsificación de ésta. En la esquizofrenia, sin embargo, la reali-

21. Cf., por ejemplo, Spielrein, «Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie», p. 329.

dad se ha perdido de forma efectiva y en grado considerable. Tengo que agradecerle un ejemplo sencillo de lo que acabo de decir al trabajo de un discípulo mío, Honegger, por desgracia prematuramente fallecido[22]: un paranoide de gran inteligencia, perfectamente consciente de la esfericidad de la tierra y de su rotación en torno al Sol, sustituye en su sistema los modernos conocimientos astronómicos por un sistema elaborado con todo lujo de detalles, en el que la Tierra es un disco plano sobre el que se mueve el Sol. La doctora Spielrein da también algunos ejemplos interesantes de las definiciones arcaicas que en la enfermedad empiezan a sofocar los significados de las palabras modernas. Así, por ejemplo, una paciente suya definía la analogía mitológica del alcohol, del licor embriagador, como «eyaculación» (es decir, como soma)[23]. La paciente manejaba también un simbolismo de la cocción que discurre en paralelo a la visión alquímica de Zósimo. Éste veía en la cavidad del altar agua hirviendo y, dentro de ella, personas que eran transformadas[24]. La paciente emplea también las palabras «tierra»[25] y «agua»[26] en lugar de madre. (Figuras 36 y 57.)

201 Lo que he dicho anteriormente sobre el hecho de que la función de realidad trastornada sea reemplazada por sucedáneos arcaicos, se ve confirmado por una observación de Spielrein. La autora dice aquí: «En más de una ocasión tuve la impresión de que los pacientes se limitaban a haber sido víctimas de una superstición de origen popular»[27]. De hecho, los pacientes sustituyen la realidad por fantasías semejantes a concepciones del pasado, pero que en su día habían poseído función de realidad. Como muestra la visión de Zósimo, las antiguas supersticiones eran símbolos[28] que trataban de expresar en forma adecuada lo desconocido del mundo (y del alma). La con-«cepción» posibilita una «captación» de las cosas, es decir, un «concepto» de ellas, lo que expresa una toma de posesión. El concepto se corresponde funcionalmente con el nombre mágicamente efectivo que se apodera del objeto. Con ello no sólo se vuelve a este inofensivo, sino que se le integra también en el sistema psíquico, aumentándose así la importancia y poder de la mente humana. (Véase el valor que se concede primitivamente al acto de

22. El trabajo no ha sido publicado.
23. *Op. cit.*, pp. 338, 353 y 387. Para soma como «eyaculación» cf. *infra*.
24. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, III, I, 2 ss.
25. Spielrein, *op. cit.*, p. 345.
26. *Op. cit.*, p. 338
27. *Op. cit.*, p. 397.
28. Tengo que recordar el caso de aquellos amerindios que hacían originarse a los primeros hombres de la unión de un mango de espada y una lanzadera.

poner nombre a las cosas en el *Alvissmál* de las antiguas *Edda.*) En un similar significado del símbolo está también pensando Spielrein cuando dice:

> Creo, pues, que en general un símbolo tiene que agradecerle su origen a la tendencia de un complejo a... disolverse en el todo general del pensamiento... Al complejo se le substrae así lo personal... Esta tendencia a disolverse (transformarse) de cada uno de los complejos es el motor de la poesía, de la pintura y de toda forma de arte[29].

202 Si sustituimos el concepto de «complejo» por el de valor energético (magnitud afectiva del complejo), las ideas de Spielrein pueden armonizarse sin dificultad con las mías.

203 Parece como si siguiéndose este camino de la formación de analogías se hubiera modificado paulatinamente el acervo de representaciones y nombres. Tuvo así lugar una ampliación de la imagen del mundo. Contenidos particularmente acentuados («complejos investidos de afectividad») se reflejaron en numerosas analogías y crearon sinónimos cuyos objetos fueron de este modo atraídos al radio de acción mágico de la psique. Surgieron así esas íntimas relaciones analógicas que describió acertadamente Lévy-Bruhl como «participación mística». Es evidente que esta tendencia a descubrir analogías, que parte de contenidos investidos de afectividad, reviste una importancia fundamental para el desarrollo de la mente humana. Tenemos que darle toda la razón a Steinthal cuando considera que a la palabrita «igual a» hay que otorgarle una inaudita importancia en la historia de la evolución del pensamiento. Es fácil imaginar que la transferencia de la libido a analogías condujo a la humanidad primitiva a hacer toda una serie de importantísimos descubrimientos.

29. *Op. cit.*, p. 399.

3

LA TRANSFORMACIÓN DE LA LIBIDO

204 En lo que sigue me gustaría ilustrar mediante un ejemplo la transmisión de la libido. En cierta ocasión traté a una paciente que padecía una depresión catatónica. Al tratarse de una psicosis muy poco severa, no era de extrañar la presencia de numerosos rasgos histéricos. Al comienzo del tratamiento la paciente recayó en cierta ocasión, al hablar de un asunto doloroso para ella, en un estado crepuscular histérico, en el que mostró todos los signos de estar sexualmente excitada. (Todo parecía indicar que durante ese estado ella había hecho total abstracción de mi presencia.) La excitación dio paso a un acto masturbatorio. Y éste iba acompañado de un curioso gesto: la paciente hacía girar sin cesar el dedo índice de su mano izquierda en su sien izquierda, como si quisiera hacer en ella un agujero. Luego dijo no acordarse en absoluto de lo que había sucedido, y del curioso gesto con la mano fue asimismo imposible averiguar nada. Aunque en este gesto no es difícil reconocer un desplazamiento a la sien de los habituales hurgarse con el dedo en la boca, la nariz o los oídos, que pueden concebirse como una analogía del acto masturbatorio, la cosa me pareció en alguna manera significativa; por qué motivo, no sabría de entrada decirlo. Muchas semanas después tuve la oportunidad de hablar con la madre de la paciente. Supe por ella que esta última había sido una niña bastante rara: contando sólo dos años había mostrado ya la inclinación a sentarse de espaldas durante horas contra la puerta de un armario abierta, empujando rítmicamente las puertas con la cabeza[1] hasta causar la desesperación de

1. En el caso de una catatónica observé desarrollarse este catatónico balanceo pendular con la cabeza a partir de movimientos sexuales que iban siendo paulatinamente desplazados hacia arriba, cosa que Freud ha descrito como desplazamiento de abajo arriba.

todos los que la rodeaban. Poco después, en lugar de jugar como los demás niños, empezó a hacer un agujero con el dedo en el encalado de la pared, ejecutando con este fin pequeños movimientos rotatorios y de rascado, y dedicándose a su trabajo durante horas. Para sus padres la criatura era un completo enigma. (A partir de los cuatro años más o menos apareció el onanismo.) Está claro que en estas primeras ocupaciones infantiles hemos de ver el preludio del acto posterior.

205 Al sondeado del agujero puede seguírsele la pista hasta una época muy temprana de la infancia, anterior al período del onanismo. Esa época es psicológicamente bastante oscura todavía, por faltar recuerdos individuales. Una conducta hasta tal punto singular llama forzosamente la atención en una criatura tan pequeña. Por la posterior biografía de la paciente sabemos que su desarrollo, entretejido, como siempre, con hechos externos paralelos, desembocó en esa enfermedad mental que tan conocida resulta por lo singular y original de sus productos: la esquizofrenia. Lo específico de esta enfermedad consiste en el evidente protagonismo que asume en ella la psicología arcaica. De ahí proceden todos esos numerosos contactos con productos mitológicos, y lo que nosotros tenemos por creaciones originales e individuales resultan no ser muy a menudo sino creaciones comparables a las de tiempos pasados. Este criterio debería seguramente aplicarse a todas las creaciones de esta curiosa enfermedad y, por tanto, también a este específico síntoma que es el sondear. El sondear de la paciente tiene su origen en una época muy temprana de su desarrollo, es decir, no fue reactivado de nuevo desde ese pasado hasta que la paciente, que para entonces llevaba ya varios años casada, recayó otra vez en su antiguo onanismo al morir un hijo suyo, al que se sentía unida con un amor muy tierno. Tras la muerte del niño reaparecieron en la madre, por entonces todavía sana, los síntomas de su temprana infancia en forma de accesos masturbatorios, vinculados precisamente con ese sondear. Como se ha indicado ya, el sondear original apareció en una época anterior a la del onanismo infantil. Esta constatación es importante porque el sondear se diferencia así de una costumbre similar posterior que aparece después del onanismo.

206 Como se ha indicado ya más arriba, en el individuo joven la libido actúa al principio exclusivamente en la zona de la función alimentaria, donde se ingiere el alimento en el acto de mamar mediante un movimiento rítmico. A la vez aparece también en el ámbito motor en general un movimiento rítmico placentero de brazos y piernas (pataleos, etc.). Conforme el sujeto va creciendo y sus órganos desarrollándose la libido se va haciendo con nuevas vías

de actuación. El modelo primario de la actividad rítmica generadora de satisfacción y de placer se transfiere ahora a zonas de otras funciones, concluyendo provisional y en parte definitivamente en la sexualidad, cosa con la que de ningún modo estaría diciéndose que la actividad rítmica tenga su origen en el acto de la nutrición. Una parte considerable de la energía nutricional y del crecimiento ha tenido que convertirse en libido sexual y en otras formas. Esta transición no se verifica abruptamente en la pubertad, como acostumbran los profanos a creer, sino de forma siempre paulatina, a lo largo de la mayor parte de la infancia. En este estadio de transición hay que distinguir, o al menos así creo yo que ha de hacerse, dos fases: la fase del chupeteo y la de la acción rítmica en sí misma. Por su propia naturaleza, el chupeteo sigue perteneciendo enteramente al ámbito de la función nutritiva, pero al mismo tiempo la transciende, por no ser ya una función nutritiva, sino una análoga acción rítmica en la que no se ingiere alimento. Como órgano auxiliar aparece aquí la mano. En la fase de la acción rítmica en sí misma la mano demuestra ser un órgano auxiliar con todavía mayor claridad, y la actividad rítmica abandona la zona de la boca y se vuelve a otros ámbitos. Las posibilidades son ahora muchas. La experiencia muestra que la mayoría de las veces las que reclaman el interés son las demás aberturas del cuerpo; acto seguido, la piel y partes específicas de la misma y, por último, movimientos rítmicos de todo tipo. La actividad, que puede manifestarse como un rascar, hurgar, pellizcar, etc., se verifica a un ritmo determinado. Está claro que esta actividad, cuando alcanza la zona sexual, puede convertirse allí en motivo para las primeras tentativas onanistas. En el curso de su transformación, la libido se lleva consigo a sus nuevos ámbitos de aplicación no pocas cosas de la fase de la nutrición, lo que permite explicar, por ejemplo, los numerosos e íntimos lazos entre la función nutritiva y la sexual. De suscitarse una resistencia contra la actividad adulta que obligue a ésta a regredir, tiene lugar una regresión a la etapa anterior del desarrollo. La fase de la acción rítmica en sí misma coincide generalmente con la época del desarrollo mental y verbal. Por ello, me gustaría proponer que al período que va del nacimiento hasta las primeras manifestaciones claras (o lo que es lo mismo, no «supuestas») de la sexualidad, es decir, al lapso comprendido entre el primer y el cuarto año de vida más o menos, se le denomine «fase presexual», en términos similares a los de la fase de crisálida de la mariposa. Esta fase se caracteriza por la mezcla alternante de elementos de las fases nutritiva y sexual. Hasta esta fase presexual pueden remontarse ciertas regresiones, y ésta parece ser la regla, al menos hasta donde podemos juzgar por las ex-

periencias hasta ahora reunidas, en la regresión de la esquizofrenia y de la epilepsia. Me gustaría mencionar dos ejemplos. El primero es el de una joven que enfermó de catatonia durante su noviazgo. Cuando me vio por primera vez, se lanzó sobre mí y, abrazándome, me dijo: «¡Papá, dame de comer!». El segundo es el de una muchacha que se quejaba de que la perseguían con electricidad, provocándole una curiosa sensación en sus genitales, «como si se bebiera y comiera ahí abajo».

207 Estos fenómenos indican que las fases tempranas de la libido son susceptibles de una reactivación regresiva. Este camino no sólo parece transitable, sino que parece haberse andado muchas veces. Cabría esperar, por tanto —de estar en lo cierto esta hipótesis—, que en etapas anteriores del desarrollo de la humanidad esta transformación no sólo no hubiera sido un síntoma mórbido, sino incluso un proceso habitual y ordinario. Tendría entonces su interés saber si se han conservado huellas de ella en la historia.

208 Agradecemos a un trabajo de Abraham[2] el que se haya llamado nuestra atención sobre una determinada relación histórica entre el sondeado y la preparación del fuego. Esta relación ha sido objeto de especial atención en la obra de Adalbert Kuhn[3], gracias a cuyos trabajos nos hemos familiarizado con la posibilidad de que Prometeo, el ladrón griego del fuego, sea hermano del *pramantha* indio, es decir, del trozo masculino de madera en que nace el fuego por fricción. El equivalente indio de Prometeo se llama Mâtariçvan, y la actividad de preparar el fuego se significa siempre en los textos hieráticos con el verbo *manthâmi*[4], cuyo significado es «agitar», «frotar», «producir por fricción». Kuhn ha puesto en relación este verbo con el griego μανθάνω, «aprender», aclarando además su parentesco conceptual[5]. El *tertium comparationis* residiría en el ritmo (el ir y venir en la mente). De acuerdo con Kuhn, la raíz *manth* o *math* conduciría, pasando por μανθάνω (μάθημα, μάθησις) y προ-μηθέομαι, a Προ-μηθεύς, que como es sabido es el ladrón griego del fuego. Se pone de manifiesto que, como el Zeus de Turios lleva el sobrenombre, aquí particularmente interesante, de Προ-μανθεύς, también Προ-μηθεύς podría no ser una raíz originalmente indogermánica, relacionada con el sánscrito *pramantha*, sino un mero sobrenombre.

2. *Traum und Mythus*.

3. *Mythologische Studien* I: *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes*. (Cf. figura 37.) Un extracto de su contenido figura en Steinthal, *Die ursprüngliche Form der Sage von Prometheus*; cf. asimismo Abraham, *op. cit.*

4. También *mathnâmi* y *mâthâyati*. Su raíz es *manth* o *math*.

5. En *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* II, p. 395, y IV, p. 124 (Roscher, *Lexikon* III, col. 3034).

A esta opinión se ajusta una glosa de Hesiquio: Ἰθάς: ὁ τῶν Τιτάνον κῆρυξ Προμηθεύς. Otra glosa de Hesiquio explica ἰθαίνομαι (ἰαίνω, «calentar») como θερμαίνομαι, «calentarse», con lo que Ἰθάς significaría «el llameante», en analogía con Αἴθων o Φλεγύας[6]. Por ello, la relación de Prometeo con *pramantha* es dudosa. Con todo, Προμηθεύς, como sobrenombre de Ἰθάς, es significativo, puesto que el «llameante» es el «que considera una cosa de antemano» o con «premeditación»[7]. (La *pramati*, la «previsión», es también un atributo de Agni, si bien *pramati* tiene un diferente origen.) Prometeo pertenece también a la estirpe de los flegios, que Kuhn no duda en relacionar con la familia sacerdotal india de los *bhrgu*[8]. Los *bhrgu*, al igual que Mâtariçvan (el «que se hincha en la madre»), son también los buscadores del fuego. Kuhn aduce un pasaje según el cual *bhrgu* nace de la llama, a semejanza de Agni. («En la llama nació *bhrgu*, en ella fue tostado, pero no ardió».) Esta idea nos lleva a una raíz emparentada con *bhrgu*, el sánscrito *bhrây*, «brillar», latín *fulgeo*, griego φλέγω (sánscrito *bhargas*, «resplandor», latín *fulgur*). *Bhrgu* aparece, por tanto, como el «brillante». Φλεγύας es el nombre de una cierta especie de águila, llamada así por su color amarillo fuego, por lo que su relación con φλέγειν, «arder», está fuera de duda. Los flegios son, pues, las águilas de fuego[9]. Y a los flegios pertenece también Prometeo. El camino que va de *pramantha* a Prometeo no pasa, sin embargo, por la palabra, sino tal vez por la idea o por la imagen, y es posible que Prometeo tenga el mismo significado que *pramantha*[10]. En otros términos: podría tratarse de un paralelo arquetípico más bien que de una transferencia lingüística.

6. Bapp (Roscher, *op. cit.*).

7. Un interesante paralelo lo constituye el dios ígneo de los balineses, el cual tiene su asiento en el cerebro del hombre y es siempre representado bailando sobre una rueda en llamas (símbolo solar). Se le considera como el más importante y popular de los dioses balineses. (Figura 32.)

8. Bhrigu = φλέγυ, una reconocida relación fonética. Cf. Roscher, *op. cit.*

9. Para el águila como tótem ígneo entre los indígenas cf. Roscher, *op. cit.*

10. La raíz «manth» pasa en alemán, según Kuhn, a *mangeln*, *rollen* (prensar, calandrar la ropa). *Manthara* es la batidora de manteca. (Figura 37.) Cuando los dioses crearon el *amrta* (la bebida de la inmortalidad) batiendo el océano, necesitaron servirse del monte Mandara como batidor (Kuhn, *Mythologische Studien* I, pp. 16 ss.). Steinthal (*Prometheus*, p. 8) llama la atención sobre una expresión latina del lenguaje poético: *mentula*, «miembro viril», en la cual concurriría *mentmanth*. Por mi parte añadiré que *mentula* ha de verse como un diminutivo de *menta* o *mentha* (μίνθα), «menta». En la Antigüedad se llamaba a la menta «corona de Afrodita» (Dioscórides, II, 154). Apuleyo la llama *mentha venerea*, y era un afrodisíaco. Su sentido contrario figura en Hipócrates: «Si quis eam saepe comedat, eius genitale semen ita colliquescit, ut effluat, et arrigere prohibet et corpus imbecillum reddit» [Cuando se come con frecuencia, el semen se vuelve tan líquido que se derrama, lo que impide la erección y debilita el cuerpo]; de acuerdo con Diosnó-



Figura 32. Tjintya, dios del fuego de los balineses.
Talla en madera.

209 Durante un tiempo prevaleció la opinión de que Prometeo sólo posteriormente habría adquirido su significado como «el premeditador» (documentado por la figura de «Epimeteo»), y que originalmente habría estado relacionado con *pramantha*, *manthâmi* y *mathâyati*, sin que fuese lícito ponérselo etimológicamente en relación con προμηθέομαι, μάθημα, μανθάνω. A la inversa, la *pramati* o

rides la menta es también un anticonceptivo (Aigremont, *Volkserotik und Pflanzenwelt* I, p. 127). Pero de la menta dicen también los antiguos: «Menta autem appellata, quo suo odore mentem feriat... mentae ipsius odor animum excitat» [Se la llama menta por herir la mente con su olor... el olor de la mente excita el ánimo]. Nos lleva esto a la raíz *ment* —en *mens*: mente (inglés *mind*)— con lo cual se habría llevado a cabo una evolución paralela a la de *pramantha*. Hay todavía que añadir que a un marcado mentón se le llama *mento* (*mentum*). Un especial desarrollo de la mandíbula se atribuye, como es sabido, a la figura priápica del polichinela, y de la misma manera barbas (y orejas) puntiagudas a los sátiros y a los demás démones priápicos, análogamente a como en general todos los apéndices del cuerpo pueden asumir un significado masculino, y todas sus depresiones y concavidades un significado femenino.

«previsión» vinculada con Agni, no tendría nada que ver con *manthâmi*. Pero últimamente se tiende otra vez a derivar Prometeo de μανθάνω[11]. Dentro de lo neblinoso de todo el asunto, si algo hay que pueda considerarse como probado es que al pensamiento, es decir, a la previsión, la premeditación, los encontramos aquí relacionados con la generación del fuego por fricción, sin que etimológicamente puedan demostrarse por el momento relaciones seguras entre las palabras en este caso utilizadas. En la etimología tendrá que considerarse, además de la migración de los radicales, la reaparición autóctona de ciertas imágenes originarias.

210 El *pramantha*, como instrumento del *manthana* (el sacrificio del fuego), es concebido por el indio sexualmente: el *pramantha* es el falo o varón, y el trozo de madera que está debajo y que él perfora, la vulva o mujer. El fuego generado por fricción (perforación) es el niño, el hijo divino Agni (figura 33). Cultualmente se llaman ambos trozos de madera Purûravas y Urvaçi, y a ambos se les concibe personificados como varón y mujer. De los genitales de la mujer nace el fuego[12]. Weber proporciona una semblanza de la generación cultual del fuego (*manthana*):

> Se enciende un determinado fuego sacrificial frotándose dos trozos de madera; se toma uno de ellos y se dice: «Tú eres el lugar en que nace el fuego» (*janitram*); se colocan sobre él dos tallos de hierba: «Vosotros sois los dos testículos»; y sobre ellos la *adharârani* (el trozo de madera situado debajo): «Tú eres Urvaçî»; se unta la *uttarârani* (el trozo de madera que ha de colocarse encima) con mantequilla: «Tú eres fuerza» (semen)...; y luego se la coloca sobre la *adharârani*: «Tú eres Purûravas»; y se frotan ambos tres veces: «Te froto con el Gâyatrîmetrum», «te froto con el Trishtubhmetrum», «te froto con el Jagatîmetrum»[13].

211 El simbolismo sexual de esta forma de hacer fuego es evidente. Un canto del *Rigveda* (III, 29, 1-3) presenta la misma concepción y simbolismo:

11. Kerényi, *Prometheus*, p. 20.

12. «Lo que se llama *guhya* (*pudendum*), es el *yoni* (lugar de nacimiento) del dios, al fuego que nace allí se le llama bienhechor» (*Kâtyâyana's Karmapradîpa*, I, 7, según la trad. de Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, pp. 65 ss.). Es posible que se dé una relación etimológica entre *bohren* (taladrar, sondear, perforar) y *geboren* (nacido). El germánico *borôn* (*bohren*) está originariamente relacionado con el latín *forare* (agujerear, barrenar, perforar) y el griego φαράω, «arar». Se sospecha que existía una raíz indogermánica *bher* con el significado de «llevar»; sánscrito *bhar-*, griego φερ, latín fer-; de ella resultan el antiguo alto alemán *beran*, «dar a luz», inglés *to bear*, latín *fero* y *fertilis*, *fordus* (grávida), griego φορός (*íd.*). Walde (*Lateinisches Etymologisches Wörterbuch s.v.* «ferio») asocia *forare* a la raíz *bher-*. Al respecto cf. *infra* el simbolismo del arado (figura 34).

13. Weber, *Indische Studien* I, p. 197, citado por Kuhn, *op. cit.*, p. 71.



Figura 33. Agni con los dos trozos de madera.
Indio.



Figura 34. El arado fálico.
Vaso de figuras negras. Grecia.

> Ésta es la madera rotatoria, el engendrador (pene) está preparado, a la señora de la tribu[14] tráela aquí, batamos a Agni a la antigua usanza.
>
> En las dos maderas reside el jâtavedas, como en las embarazadas el fruto bien conservado de la carne; a Agni han de alabar todos los días los hombres diligentes y que ofrendan sacrificios.
>
> En la que está abierta introduce (la vara) tú que eres versado; de inmediato concibe ella, ha alumbrado al fecundador; con rojiza punta, iluminando su camino, ha nacido el hijo de Ilâ en la madera magnífica[15].

212 Observamos aquí que el *pramantha* es a la vez Agni, el hijo engendrado: el falo es el hijo o el hijo es el falo. En el alemán actual se han conservado también ecos de estos antiguos símbolos: a los chicos se les llama *Bengel* [bastón], y en Hesse *Stift* [clavija] o *Bolzen*[16] [perno]. La *Artemisia abrotanum L.* [abrótano macho], que en alemán se llama *Stabwurz*, se denomina en inglés *boy's love*. (La denominación vulgar del pene como *Knabe*, «chaval», la observaron ya Grimm y otros.) La generación cultual del fuego se conservó como una usanza supersticiosa en Europa hasta el siglo XIX. Kuhn menciona que un caso de esta especie habría tenido lugar en Alemania todavía en 1828. A la manipulación solemne del fuego se le llamaba *Nodfyr*, fuego de emergencia[17], y el encantamiento se utilizaba principalmente contra las epidemias del ganado. Kuhn menciona, tomándolo de la *Crónica de Lanercost* de 1268, un caso de fuego de emergencia especialmente notable:

> Tenga a bien recordar el lector, con el fin de preservar la integridad de la divina fe, que cuando este año en Laodonia fueron atacados los rebaños por la peste conocida como *Lungensucht*, algunos propietarios de animales, religiosos en hábito, aunque no en espíritu, enseñaron a los nativos a hacer fuego frotando maderas y a levantar una imagen de Príapo para socorrer a las bestias. Cuando un hermano laico cisterciense hizo esto en Fenton, frente a la entrada del patio, y sumergiendo los testículos de un perro en agua bendita roció con ellos a los animales...[18].

14. O de la humanidad en cuanto tal. *Viçpatni* es el madero femenino, *viçpati* un atributo de Agni, el masculino.

15. Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, pp. 64 s. La madera como símbolo de la madre. Cf. Freud, *Traumdeutung*, p. 211. «Hijo de Ilâ»: Ilâ es la hija de Manu, el único que con la ayuda de su pez sobrevivió al diluvio y volvió luego a engendrar a la humanidad de su hija.

16. Cf. Hirt, *Etymologie der neuhochdeutschen Sprache*, p. 348.

17. El *Capitulare Carlomanni* de 742 prohibía «illos sacrilegos ignes quos niedfyr vocant» [esos sacrílegos fuegos que se llaman *niedfyr*]. Cf. Grimm, *Deutsche Mythologie* I, p. 502. Aquí figuran también descripciones de este tipo de ceremonias.

18. *Op. cit.*, p. 43.

213 Estos ejemplos demuestran, por provenir de diferentes épocas y pueblos, la existencia de una tendencia general a establecer un paralelismo entre la generación del fuego y la sexualidad. La repetición cultual o mágica del antiquísimo invento indica hasta qué punto persevera la mente humana en formas antiguas y lo hondas que son las raíces del recuerdo de la generación del fuego por fricción. Tal vez se esté inclinado a ver en el simbolismo sexual de la generación cultual del fuego un añadido debido a la erudición sacerdotal. Y justificado estará seguramente este punto de vista en el caso de ciertas elaboraciones cultuales del misterio del fuego. Pero siempre subsistirá la cuestión de si la generación del fuego no mantenía originalmente una relación todavía más honda con la sexualidad. Que este tipo de usanzas cultuales se observan entre los pueblos primitivos es cosa que sabemos por la tribu australiana de los watschandies[19]. Estos últimos llevan a cabo en primavera un encantamiento mágico de fertilidad, en el que hacen un agujero en el suelo y lo modelan y rodean de hierbas de forma que recuerde a los genitales femeninos. En torno a este agujero bailan toda la noche, sosteniendo sus lanzas como si fueran un pene erecto, y mientras danzan alrededor de él clavan sus lanzas en el orificio, exclamando: «pullì nira, pullì nira, pullì nira wataka» (*non fossa, non fossa, non fossa sed cunnus!*). Este tipo de danzas «obscenas» se observan también en otras tribus[20].

214 En este encantamiento de primavera[21] se escenifica una cohabitación sacramental en la que lo femenino está representado por

19. Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, pp. 358 s.

20. Al respecto cf. F. Schultze, *Psychologie der Naturvölker*, p. 161.

21. Este juego primitivo nos lleva al simbolismo fálico del arado. Ἀροῦν significa «arar» y presenta además el significado poético de «embarazar». El latino *arare* significa únicamente «arar», pero la expresión *fundum alienum arare* significa «coger las cerezas en el huerto del vecino». Una magnífica representación del arado fálico figura en un vaso del Museo Arqueológico de Florencia: allí aparece una hilera de seis varones itifálicos que tiran de un arado representado fálicamente (figura 34; cf. Dieterich, *Mutter Erde*, pp. 107 ss.). El *carrus navalis* (carnaval) de nuestras fiestas de primavera era en ocasiones en la Edad Media un arado. (Hahn, *Demeter und Baubo*, citado en Dieterich, *op. cit.*, p. 109.) El profesor Abegg de Zúrich llamó mi atención sobre un trabajo de Meringer, *Wörter und Sachen*. Se nos familiariza en él con una fusión sumamente amplia de símbolos de la libido y materias y actividades externas, que vienen en gran medida a corroborar nuestras anteriores consideraciones. La reflexión de Meringer parte de dos raíces indogermánicas, *uen y ueneti*. Indogermánico **uen*, «madera», antiguo indio *van*, *vana*. Agni es *garbhas vanâm*, «fruto del seno de las maderas». El indogermánico **ueneti* significa «él labra»; se alude con ello al hecho de taladrar el suelo con un madero puntiagudo y a su apertura posterior. El verbo como tal no está documentado, al haber desaparecido muy pronto el labrado primitivo de la tierra que con él se designa (el cultivo de escarda). Al aprenderse a trabajar mejor el suelo, la designación de la primitiva tierra cultivable pasó al pastizal, el camino del ganado; de ahí el gótico *vinja*, νομή; antiguo islandés *vin*, «campo de pastoreo», «pastizal», y es posible que también el islandés *Vanen*, los «dioses

el agujero en la tierra, y lo masculino por la lanza. Este *hieros gamos* fue un componente de muchos cultos y desempeñó también un gran papel en algunas sectas[22].

215 No resulta difícil llegar a la conclusión de que, al igual que los indígenas australianos arriba mencionados llevan a cabo una suerte de hierogamo con la tierra, la misma idea u otra similar podría también representarse mediante la generación del fuego a partir de dos trozos de madera. En lugar de por dos seres humanos las bodas rituales eran aquí representadas por dos *simulacra*, Purûravas y Urvaçi, la madera masculina y la femenina (figura 33).

216 La sexualidad se cuenta sin duda alguna entre los contenidos psíquicos sobre los que recae un mayor acento afectivo. A ciertas concepciones les resultaría natural derivar también de la sexualidad todo lo que guarde una evidente analogía con ella, valiéndose para ello de la hipótesis de que la libido sexual tropieza en algún punto con una barrera, viéndose obligada por ello a buscarse un acto sustitutivo en forma de una analogía ritual. Para poder explicar la inversión y transformación parciales de la libido, es sabido que Freud supuso que dicha barrera estaría representada por la *prohibición del incesto*. Hablando en términos más rigurosos, la prohibición del incesto sería un límite puesto a la tendencia a la endogamia. Ahora bien, para poder obligar a un instinto a retroceder o limitarlo aunque sólo sea parcialmente, se necesita que la parte contraria posea un plus correspondiente de energía. Esta energía sospecha Freud con razón que sería la *angustia*, y para poder dar razón de ella urde el mito más o menos plausible de la horda primigenia, tiranizada,

de la agricultura», a los que se añade el indogermánico **uenos*, «goce amoroso», latín *venus*. Del significado emocional de **uenos* forma parte el antiguo alto alemán *vinnan*, «estar furioso». Además, el gótico *vens*, ἐλπις, antiguo alto alemán *wân*, «espera» y «esperanza», sánscrito *van*, «desear»; también *Wonne*, «voluptuosidad»; antiguo islandés *vinr*, «amante», «amigo». Del significado *ackern*, «labrar», surge *wohnen*, «habitar»; esta transición sólo se ha producido en el germánico. De *wohnen* procede *gewöhnen* [acostumbrar], *gewohnt sein* [estar acostumbrado]; antiguo islandés *vanr*, «acostumbrado». De *ackern* procede además *sich mühen*, «fatigarse», «afanarse»; antiguo islandés *vanr vinna*, «trabajar»; antiguo alto alemán *winnan*, «matarse trabajando»; gótico *vinnan*, πάσχειν, *vunns*, πάθημα. De *ackern* proceden por otro lado *gewinnen*, «conseguir», antiguo alto alemán *giwinnan*; pero también «herir»: gótico *vunds*, «herido». Por tanto, originalmente *wund* era el suelo abierto por el cultivo de escarda. De *verletzen*, herir, proceden luego también *schlagen*, *besiegen*, «golpear», «vencer»; antiguo alto alemán *winna*, «disputa»; antiguo sajón *winnan*, «luchar». (Figura 35.)

22. La antigua costumbre de unirse los esposos en el sembrado, destinada a promover la fertilidad del campo, expresa la analogía de clarísima manera: así como fecundo a la mujer, fecundo también la tierra. El símbolo transfunde la libido al cultivo y fecundación de la tierra. Al respecto cf. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte* I, donde figuran numerosos ejemplos.

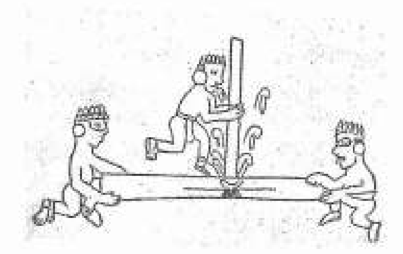


Figura 35. La estaca generadora del fuego.
Pintura jeroglífica precolombina (detalle).

análogamente a la de los simios, por un viejo macho. Esta imagen tendría no obstante que completarse con la de una matrona no menos espantosa, que, como infunde cruel respeto el padre originario en el tropel de hijos, representaría el terror de las jóvenes. Tendríamos así una fuente patrilineal y una fuente matrilineal de la angustia, que se corresponderían con los hechos primitivos. No me cuesta imaginar que los neuróticos entre los hombres primitivos habrán «pensado» de una forma muy parecida.

217 Me parece dudoso, como mínimo, que la fuerza motivadora que somete al instinto pueda explicarse de esta manera, para empezar por la simple razón de que las tensiones en el seno de un grupo primitivo nunca son mayores que las que para la totalidad del grupo implica la lucha por la supervivencia. Si no fuera así, el grupo no tardaría en desaparecer. La tendencia endogámica entraña para el grupo primitivo un considerable peligro, que se conjura precisamente limitándose aquélla. El medio aplicado con este fin parece ser el *cross-cousin-marriage*[23], ampliamente difundido y que equilibra la tendencia endogámica con la exogámica. Cuál es el peligro que amenaza al grupo es cosa que se deduce de las ventajas que éste obtiene limitando la tendencia endogámica, de lo cual es parte el tabú del incesto. El grupo gana en cohesión interna y encuentra una vía para expandirse y, por tanto, una mayor seguridad. La fuente de la angustia, en efecto, no reside en el seno del grupo, sino fuera de él, en las muy reales amenazas que acarrea la lucha por la supervivencia. El miedo a los enemigos y al hambre prevalece aun sobre la sexualidad, que para los primitivos, como es sabido, no constituye ningún problema, por ser en su caso más fácil tener una mujer que los alimentos necesarios. El miedo a las consecuencias de una fallida adaptación suministra el motivo convincente para limitar el instinto. La confrontación con situaciones de necesidad obliga a ocuparse de

23. Al respecto cf. mi *La psicología de la transferencia* [OC 16,12, § 433 ss.].

la cuestión de cómo podría remediárselas. La libido a la que se induce a regredir obstaculizándola recurre siempre a las posibilidades existentes en el individuo. Un perro que se encuentra con la puerta cerrada, la araña hasta que se la abren, y una persona que no encuentra la respuesta, se frota la nariz, se muerde el labio inferior, se rasca detrás de la oreja, etc. Si acaba perdiendo la paciencia, empiezan a aparecer toda clase de ritmos distintos: tamborilea con los dedos, da golpecitos en el suelo con los pies, etc. A la vez concurren también toda clase de analogías más o menos claramente sexuales, como, por ejemplo, gestos masturbatorios. Koch-Grünberg[24] cuenta que los indios se sientan sobre las rocas y graban en ellos estrías con piedras mientras sus canoas son transportadas por los rápidos. De ahí surgieron en el curso del tiempo dibujos caóticos o grietas lineales que podrían tal vez compararse a los dibujos en papel secante. En este contexto se vuelve inteligible lo que cuenta Maeterlinck en *L'Oiseau blue*[25]: los dos niños que buscan al pájaro azul en el país de los nonatos, se encuentran allí con un chico que hurga con el dedo en su nariz. De él se dice que un día, cuando la tierra se haya enfriado, inventará un fuego nuevo. La paciente[26] de Spielrein ponía en relación el acto de sondear, por un lado, con el fuego y, por otro, con la generación. Y decía: «El hierro se necesita para perforar la tierra... Con el hierro se pueden crear seres humanos fríos de la piedra». Con el hierro ardiente se puede perforar la montaña. El hierro se pone al rojo cuando se taladra con él una piedra.

218 La libido que se estanca ante un obstáculo no por fuerza regrede a antiguos empleos sexuales, sino más bien a actividades infantiles rítmicas, que subyacen como paradigma tanto al acto de la nutrición como al sexual. De acuerdo con el material que obra en nuestras manos, no parece que haya que excluir que haya sido de esta manera como se descubrió la generación del fuego, es decir, mediante la reactivación regresiva del ritmo[27]. Psicológicamente me parece esta hipótesis más que plausible. Con eso no estaría diciéndose que el descubrimiento del fuego haya tenido lugar únicamente de esta manera. Perfectamente pudo producirse también golpeándose dos piedras de pedernal. Lo que me gustaría hacer constar aquí es tan sólo el proceso psicológico, cuyas insinuaciones simbólicas apuntan a la posibilidad de que fuera así como se descubrió la forma de preparar el fuego.

24. *Südamerikanische Felszeichnungen*, p. 17.
25. P. 218.
26. *Op. cit.*, p. 371.
27. Al respecto cf. las pruebas aducidas por Bücher, *Arbeit und Rhytmus*.

219 Aunque estas actividades rítmicas transmiten la sensación de ser un juego, el vigor y la energía de ese supuesto pasatiempo no dejan de causar impresión. Como es sabido, este tipo de ritos (y de algo parecido es de lo que estamos hablando aquí) tienen por lo general un carácter serio y se llevan a cabo con una insólita inversión de energía, cosa que contrasta fuertemente con la notoria pereza de los primitivos. El supuesto juego se reviste de esta manera del carácter de un esfuerzo deliberado. Cuando determinadas tribus son capaces de pasarse toda la noche bailando al son monocorde de sólo tres tonos, la sensación que tenemos es la de que no hay aquí nada de lúdico; todo apunta a intención y ejercicio. Y no de otra cosa se trata, en efecto, porque el ritmo es el modo clásico en que se imprimen ciertas ideas y demás actividades, y lo que de este modo ha de grabarse, es decir, organizarse de un modo fijo, es la transfusión de la libido a una nueva forma de actuación. Como tras la fase nutritiva de desarrollo la actividad rítmica no encuentra ya más aplicación en el acto de alimentarse, pasa ella no sólo al ámbito de la sexualidad *sensu strictiori*, sino también al de los «mecanismos de seducción», música y danza, y, por último, al del trabajo en su sentido más propio. La estrecha relación y aun dependencia que el rendimiento laboral mantiene entre los primitivos con música, cantos, danzas, tambores y ritmos en general, impresiona por lo agudo de la misma. Esta relación tiende el puente hacia la sexualidad, dándose así la posibilidad de desviarse o apartarse de la verdadera tarea. Como una digresión semejante no es rara, y además aparece en todos los ámbitos de la cultura, es fácil llegar a la conclusión de que todo rendimiento diferenciado sería en cierto modo un sucedáneo de cualesquiera formas de sexualidad. Me parece esto un error, aunque comprensible si se tiene presente el enorme significado psíquico de este instinto. Yo mismo fui en el pasado de esta opinión, pues suponía cuando menos que las múltiples formas de actuación de la seducción y la protección de las crías habían surgido de la disociación y diferenciación de una libido sexual originaria, es decir, del instinto de propagación en el sentido más amplio de esta palabra, siendo, por tanto, las etapas previas incluso de las actividades culturales, en la medida en que tienen éstas carácter instintivo. Una de las razones de este error fue la influencia de Freud; la otra, más importante sin embargo, fue el factor ritmizante a menudo inherente a tales funciones. Sólo más tarde me di cuenta de que la inclinación a la ritmización de ningún modo tiene su origen en la fase nutritiva, para en cierto modo pasar luego de ésta a la sexual, sino que constituye un carácter específico de todos los procesos emocionales en cuanto tales. Toda excitación, sea cual fuere la fase en que se pro-

duzca, tiende a manifestarse rítmicamente, es decir, a perseverar en repetirse, lo que incluso en los experimentos de asociación se muestra en el caso de palabras reactivas, relacionadas con complejos en forma de reiteraciones, asonancias y aliteraciones[28]. De ahí que la ritmización no sea un motivo para suponer que la función por ella afectada proceda de la sexualidad.

220 El valor psíquico de la sexualidad, así como una plausible analogía con ella, facilitan en caso de una regresión la desviación hacia la sexualidad, con lo cual se suscita de un modo natural la sensación de que se trataría de un deseo sexual al que se está negando (injustamente) su gratificación. Ésta es la típica asociación de ideas neurótica. Los primitivos parecen tener un conocimiento instintivo de los peligros de esta desviación: los watschandies arriba mencionados tienen absolutamente prohibido, mientras celebran el hierogamo y durante todo el tiempo que dure la ceremonia, mirar a una mujer. En cierta tribu india existía la costumbre de que los varones, antes de emprender el sendero de la guerra, tuviesen que dar vueltas alrededor de una hermosa joven desnuda. Quien tuviera al hacerlo una erección era descartado como inútil para el oficio de las armas. Con la desviación a la sexualidad, en efecto, queda oculto, verdad es que no siempre, pero sí con mucha frecuencia, el verdadero problema. Uno se induce a creer a sí mismo y a los demás que se trataría de un problema sexual, que vendría desde hace largo tiempo torciéndose y cuyas causas residirían en el pasado. Con ello ha tenido la suerte de encontrarse un expediente y un rodeo con el que eludir el problema actual, desplazándose la cuestión a un ámbito distinto e inocuo. Pero con esta ganancia ilícita se ha perdido también la adaptación, canjeándosela por una neurosis.

221 Hemos dicho más arriba que la limitación del instinto se debería a la angustia frente a los muy reales peligros que entraña la vida en este mundo. Pero la realidad externa está lejos de ser la única fuente de la angustia que limita el instinto, porque los primitivos suelen tenerle bastante más miedo a una realidad «interna», es decir, al mundo de los sueños, de los espíritus de los difuntos, de los demonios, de los dioses y, por último, aunque no en último lugar, de los hechiceros y de las brujas, a pesar de que nuestro racionalismo crea poder taponar esa fuente de angustia recordando que proviene de un mundo que carece de realidad. Se trata, sin embargo, de realidades psíquicas internas, cuya naturaleza irracional no cabe abordar con argumentos racionales. Al intelecto primitivo

28. Eberschweiler, *Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Assoziation.*

puede, ciertamente, despojársele de algunas supersticiones, pero ninguna argumentación conseguirá ya arrancarle de los brazos de la embriaguez, la ruina moral y la desesperanza. Hay una realidad psíquica tan inexorable e invencible como la del mundo externo, y asimismo tan útil y beneficiosa como ella cuando se conocen los medios y vías para evitar los peligros y descubrir los tesoros. «Magic is the science of the jungle», dijo una vez un investigador famoso. El hombre civilizado contempla desde arriba con desdén las supersticiones primitivas, lo cual constituye una necedad tan grande como despreciar los equipamientos y alabardas, y las fortalezas y elevadas catedrales de la Edad Media. Los medios primitivos son tan eficaces en las circunstancias primitivas como las ametralladoras o la radio en las actuales. Nuestras religiones e ideologías sociopolíticas pueden verse como medidas salvíficas y propiciatorias, y compararse a las ideas mágicas primitivas, y donde faltan tales *représentations collectives* aparecen las correspondientes idiosincrasias, ideas fijas, fobias y demás estados de posesión excéntricos e individualistas que nada dejan que desear en materia de primitivismo, para no mencionar las epidemias espirituales de nuestro tiempo, ante las que palidecería la mismísima epidemia de brujas del siglo XV.

222 A pesar de todos los intentos de reinterpretación racionalistas, la realidad psíquica es y sigue siendo una fuente genuina de angustia, que se vuelve tanto más peligrosa cuanto más se insiste en negársela. Los instintos biológicos tropiezan entonces contra una barrera no sólo externa, sino también interna. El mismo sistema psíquico que descansa, por un lado, en la concupiscencia de los instintos, se fundamenta, por otro, en una voluntad de signo contrario, como mínimo igual de fuerte que el instinto biológico.

223 La voluntad de reprimir o someter los instintos biológicos o, por decirlo con mayor propiedad, de reprimir o someter su hegemonía y descoordinación, es decir, la *superbia* o *concupiscentia*, procede —si su motivo no lo constituye una emergencia externa— de una fuente mental, es decir, de imágenes numinosas y psíquicas. Estas imágenes, concepciones, convicciones o ideales operan en virtud de la energía específica del individuo, de la que éste, además, no siempre dispone libremente con tal fin, sino que le es por así decirlo sustraída por dichas imágenes. La misma autoridad paterna pocas veces es tan grande como para poder mantener a raya de forma duradera el espíritu de los hijos. Esto último sólo ocurre de invocar o conjurar el padre esa imagen que es numinosa a título universal o que se ve, al menos, sostenida por el *consensus omnium*. La sugestión del ambiente es en sí misma un efecto de la numinosidad de la imagen

y la acrecienta a su vez. De no existir una sugestión del ambiente en este sentido, el efecto colectivo de la imagen es pequeño o por completo inexistente, a pesar de que como experiencia individual pueda poseer una grandísima intensidad. Menciono este hecho debido a lo controvertido de la cuestión de si las imágenes internas, las *représentations collectives*, serían meras sugestiones del ambiente o experiencias originarias genuinas y espontáneas. En relación con la primera opinión hay que hacer notar que lo único que ella hace es diferir la respuesta, porque el contenido de la sugestión tiene que haberse originado un día de alguna manera. Hubo un tiempo en que los enunciados míticos fueron originales, es decir, experiencias originarias numinosas, y quien no se ahorra aquí la molestia de investigar puede observar todavía hoy esas experiencias originarias subjetivas. He dado más arriba* un ejemplo del modo en que una declaración mítica (el falo solar) se repite en condiciones que excluyen toda posibilidad de transmisión. Mi paciente era un modesto empleado de comercio que no había recibido más que una formación escolar secundaria. Se había criado en Zúrich, y ni siquiera la imaginación más desbocada me permitió adivinar de dónde podría haber sacado el paciente las ideas del falo solar, del balanceo del rostro en una y otra dirección y del origen del viento. Yo mismo, que en virtud de una cierta cultura general tendría que haber estado en mucha mejor situación para conocer esa relación de ideas, carecía de todo conocimiento de ella, y no alcancé a descubrir sus paralelos en la obra de Dieterich publicada en 1910, *Eine Mithrasliturgie*, hasta después de pasados cuatro años desde que hice esa primera observación (1906)[29].

224 Esta observación no ha permanecido aislada[30]: como es notorio, no se trata de ideas heredadas, sino de una disposición innata a crear ideas paralelas, es decir, de estructuras universales e idénticas de la psique, que posteriormente llamé inconsciente colectivo. A estas estructuras las llamé arquetipos. Se corresponden con el concepto biológico de *pattern of behaviour***.

225 El arquetipo se caracteriza, como viene a indicar una mirada a la historia de los fenómenos religiosos, por poseer un efecto numinoso; el sujeto, en otras palabras, se siente arrebatado por él de

* Cf. § 150 ss. del presente volumen.

29. *Op. cit.*, p. 62. Al respecto cf. el resto de mis observaciones sobre este caso en «La estructura del alma» [OC 8,7, § 104 ss.].

30. Cf. Jung y Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, así como Jung, *Psicología y alquimia* [OC 12, § 52 ss.].

** Cf. Jung, «Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico», OC 8/8, § 397 ss.

una manera parecida a como lo es por el instinto, e incluso este último puede verse limitado y aun subyugado por esa fuerza, de lo que sería ocioso aducir pruebas.

226 Si un instinto es limitado o inhibido, se produce un estancamiento y regresión del mismo; dicho aún con más precisión: si se produce, por ejemplo, una inhibición de la sexualidad, una posible regresión en este caso consistiría en que la energía de la sexualidad abandonase este ámbito de aplicación y activase la función de un ámbito diferente o se comunicase a éste. De este modo cambia ella su forma. Consideremos, por ejemplo, la ceremonia de los watschandies: todo parece indicar que el orificio en la tierra es una analogía de los genitales de la madre; porque cuando un hombre tiene prohibido mirar a cualquier mujer, su *eros* retorna a ella. Pero como el incesto es algo que ha de evitarse, el orificio en la tierra viene en cierto modo a sustituir a la madre. Mediante el ejercicio ceremonial se sustrae, pues, a la sexualidad el importe incestuoso de energía, reconduciéndolo así a una etapa infantil, donde alcanza, de concluir la operación felizmente, una forma distinta, lo que significa: una distinta función. Sin embargo, hay que suponer que la operación sólo podrá llevarse a cabo con dificultades, porque el instinto original posee seguramente una tendencia tanto endogámica («incestuosa») como exogámica, y tiene, por ello, que ser en cierto modo disociado. Esta disociación va unida a la consciencia y a la conscienciación. La regresión se verifica con ciertas dificultades, porque la energía está adherida como fuerza específica a su sujeto y transfiere por ello, al pasar de una forma a otra, algo de su carácter anterior a la forma subsiguiente[31]. Como consecuencia de ello, los fenómenos de ahí resultantes poseen en nuestro ejemplo el carácter de una actividad sexual, pese a que *de facto* ya no constituyan una actividad de este tipo. Con la generación del fuego por fricción ocurre otro tanto: también ella es únicamente la analogía de una unión sexual, en el mismo sentido en que esta última es utilizada de muy diversos modos en el lenguaje como una analogía de actividades de carácter totalmente diferente. La fase presexual y propia de la primera infancia a la que retorna la regresión se caracteriza por ofrecer numerosas posibilidades de aplicación, porque la libido recobra de nuevo allí su polivalencia originalmente indiferenciada. Se torna así inteligible que un importe de libido que «invista» otra vez regresivamente esta fase, se vea confrontado a múltiples posibilidades de empleo. Al tra-

31. Paso que en la antigua energética recibía el nombre de «factor de extensidad». Al respecto cf. Von Hartmann, *Weltanschauung der modernen Physik*, p. 5.

tarse en la ceremonia de los watschandies de una libido ligada a un objeto, es decir, de sexualidad, ella traspasa al menos en parte esta determinación como un carácter esencial a la nueva forma. Como consecuencia de ello, el «investido» es un objeto análogo, que ocupa el lugar del rechazado. El paradigma de un objeto de este tipo está representado por la Madre Tierra dispensadora de alimento (figuras 36 y 37). La psicología de la fase presexual aporta el carácter nutricio de ella característico, y la sexualidad su forma característica, es decir, el hierogamo. De ahí surgen los antiquísimos símbolos de la agricultura. En la actividad de la agricultura se mezclan hambre e incesto. Los cultos de la Madre Tierra veían en el cultivo de la tierra la fecundación de la madre. Pero la meta de la actividad es la generación del fruto del campo, y el carácter de la acción es mágico y no sexual. La regresión conduce en este caso a la reactivación de la tierra como meta del apetito, pero en esta ocasión simbólicamente como la nutricia.

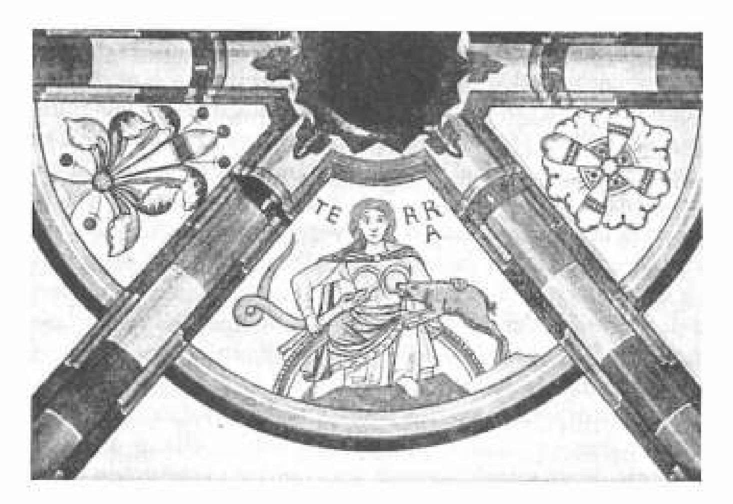


Figura 36. La madre tierra nutricia.
Fresco de la catedral de Limburgo (*ca.* 1235).

227 A una regresión muy similar a la fase presexual, o a la fase de la operación rítmica, tenemos tal vez que agradecerle el invento del fuego. La libido que regrede como consecuencia de la restricción del instinto activa otra vez, al llegar a la fase presexual, el sondear infantil, al que ella, conforme a su determinación anterior, proporciona ahora un material externo, por lo que éste se llama ajustadamente *materia*, al haber sido en aquel entonces la «madre» el objeto de esta etapa. Como he intentado mostrar más



Figura 37. Los dioses batiendo el mar de leche.
Miniatura de la Rajput School, India.

arriba, la acción de taladrar necesita la fuerza y perseverancia de un varón adulto y un material «adecuado» con el fin de hacerse fuego. Como es natural, lo que acabo de decir no podrá en realidad demostrarse nunca, pero lo que sí que es concebible es que se hayan conservado en algún lugar huellas de estos originales ejercicios preliminares para la creación del fuego. He tenido la suerte de encontrar en un monumento de la literatura india un pasaje que alberga esa transición de la libido a la preparación del fuego. El pasaje en cuestión figura en la *Brhadâranyaka-Upanisad*, que cito según la traducción de Deussen[32]:

32. *Die Geheimlehre des Veda*, p. 22. Las *upanisad* constituyen el corpus teórico de los escritos védicos y albergan la parte teosófico-especulativa de las doctrinas védicas. Los

> Tenía [el *atman*[33]] la envergadura de un hombre y una mujer abrazados. Este ser suyo lo dividió él en dos partes; de ahí nacieron marido y mujer[34]... A ella se unió él; de ahí nacieron los hombres. Pero ella pensó: «¿Cómo ha podido unirse a mí después de engendrarme de sí mismo? ¡Pues bien! Me esconderé». Entonces ella se convirtió en vaca, y él en toro, y se unió a ella: de ahí nacieron las vacas. Entonces ella se convirtió en yegua, y él en caballo; ella en pollina, y él en pollino, y se unió a ella. De ahí nació la raza de los solípedos. Ella se convirtió en cabra, y él en macho cabrío; ella se convirtió en oveja, y él en carnero, y se unió a ella; de ahí nacieron cabras y ovejas. Así sucedió que todo cuanto forma pareja, hasta las hormigas, lo engendró él. Entonces pensó: «Yo mismo soy en verdad la creación; pues yo soy quien ha creado todo este universo»... Luego frotó (las manos que sostenía ante su boca) así; de su boca, como de una matriz, y de sus manos produjo entonces el fuego.

228 En un niño de un año de edad aproximadamente observé un curioso gesto que en él era un hábito: sostenía una mano frente a su boca y la frotaba constantemente con la otra. Esta costumbre desapareció al cabo de unos meses. Este tipo de casos muestran que no carece de justificación interpretar un mitologema como el arriba citado como un gesto original de la primera infancia.

229 Pero la observación resulta interesante también por otro concepto: la acentuación de la boca, que en esta etapa de la vida posee todavía un significado exclusivamente nutricio. El placer sentido al anticiparse la ingestión del alimento y por el hecho de ingerirlo está aquí localizado. No hay ningún motivo para interpretarlo como sexual. La ingestión del alimento es una actividad genuina y en sí misma satisfactoria, y, dado que es vitalmente necesaria, la naturaleza le otorgó la prima del placer. La boca empieza a esta edad a desarrollar también otro significado, el de órgano del ha-

escritos o colecciones védicos son en parte de antigüedad desconocida y, al haber sido conservados por tradición oral, pueden remontarse a fechas muy alejadas en el tiempo.

33. El ser originario y cósmico, cuyo concepto, traducido a términos psicológicos, coincide con el de libido.

34. El *atman* es, pues, concebido como un ser originalmente bisexual o hermafrodita. El mundo nace del deseo. Cf. Deussen [ed.], *Brhadâranyaka-Upanishad* 1, 4, 1-3, p. 22: «En el principio este mundo era sólo el *atman*... Miró en torno a sí, y no vio otra cosa que a sí mismo... Entonces tuvo miedo; por eso el que está solo tiene miedo. Entonces pensó: ¿Por qué tendría que tener miedo, no habiendo ninguna otra cosa fuera de mí?... Pero tampoco sentía felicidad; por eso no se es feliz cuando se está solo. Y entonces deseó *compañía*». A continuación sigue el ya citado pasaje de su división. La idea platónica del Alma del mundo se aproxima a la imagen india: «De ojos no tenía ninguna necesidad, pues junto a él no había nada visible... Nada la separaba de sí misma, nada se le añadía, pues fuera de ella no había nada» (*Timeo*, p. 26).

bla. La importantísima función del lenguaje duplica, por así decirlo, la significación de la boca en el niño pequeño. La actividad rítmica ejecutada en la boca expresa una concentración de las fuerzas emocionales, es decir, precisamente de la libido, en ese lugar. De este modo la boca se convierte (al igual que el ano, aunque en su caso en menor medida) en un primitivo lugar de nacimiento. Como hemos visto más arriba, de ella procede aun la invención más importante del hombre primitivo, según el texto indio, es decir, la del fuego. Por esta razón, hay textos que establecen un paralelismo entre fuego y voz. Así, por ejemplo, en la *Aitareya-Upanisad:*

> Y extrayendo el *atman* de las aguas un *purusa* (varón), le confirió forma. A éste lo cubrió con su calor. En él, así recalentado, se hendió la boca como [se rompe] un huevo. De la boca salió la voz, de la voz Agni[35].

230 Aquí, por tanto, se dice en primer lugar que del habla sale el fuego, y en segundo que el fuego se convierte en voz. Similar es la relación existente en la *Brhadâranyaka-Upanisad* entre el fuego y la palabra:

> «Yâjñavalkya —dijo él—, cuando tras la muerte de este hombre su palabra entra en el fuego, su aliento en el viento, su ojo en el sol, etcétera».
>
> Y cuando el sol se pone, oh Yâjñavalkya, y se pone también la luna y el fuego se apaga, ¿qué le sirve al hombre de luz?— «La palabra es entonces su luz; pues a la luz de la palabra está él sentado, se mueve en derredor, hace su trabajo y vuelve sobre sus pasos».
>
> «Y cuando el sol se pone, oh Yâjñavalkya, y se pone también la luna y el fuego se apaga y se calla la palabra, ¿qué le sirve al hombre de luz?»— «Él mismo (*atman*) es entonces su luz, pues a la luz del sí-mismo (del alma) está él sentado, se mueve en derredor, hace su trabajo y vuelve sobre sus pasos»[36].

231 La asociación, que a primera vista parece extraña, entre boca, fuego y palabra aparece también en nuestras lenguas actuales: las palabras «enardecen» e «inflaman». En el lenguaje del Antiguo Testamento es frecuente la unión de boca y fuego; por ejemplo, en 2 *Samuel* 22, 9: «De su nariz salía una humareda, de su boca un fuego abrasador». *Isaías* 30, 27: (El nombre del Señor) «sus labios están llenos de furor, su lengua es como fuego que devora». *Sal-*

35. Deussen, *Sechzig Upanisad des Veda*, I, I, 3 y 4, p. 16. [Fragmento de la *Aitareya* citado según la trad. de Ana Agud y Francisco Rubio, *La ciencia del Brahman. Once Upanisad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000. *N. del T.*].

36. *Op. cit.*, 3, 2, pp. 37 y 53.

mo 29, 7: «La voz del Señor afila llamaradas». *Jeremías* 23, 29: «¿No es así mi palabra, como el fuego?». De la boca de las dos lenguas proféticas de *Apocalipsis* 11, 5 podría salir fuego.

232 Una y otra vez se dice del fuego que «consume» y «devora», lo que señala a la función de la boca; así en *Isaías* 9, 18: «Por el arrebato de Yahvé ha sido la tierra quemada, y es el pueblo como pasto de fuego». (También en *Ezequiel* 15, 4.) Un buen ejemplo figura en los *Hechos de los Apóstoles* 2, 3 ss.: «Se les aparecieron unas lenguas [γλῶσσαι] como de fuego que se repartieron... y se llenaron todos de Espíritu Santo y se pusieron a hablar en diversas lenguas [γλῶσσαις]...». Las γλῶσσα del fuego son causa de la glosolalia de los apóstoles. En sentido negativo dice la *Epístola de Santiago* 3, 6: «La lengua es también fuego, es un mundo de iniquidad; la lengua, que es uno de nuestros miembros, contamina todo el cuerpo y, encendida por la gehenna, prende fuego a la rueda de la vida desde los comienzos». Similar es lo dicho del desalmado en *Proverbios* 16, 27: «... y echa por sus labios fuego abrasador». También los dragones, los caballos (Ap 9, 17) y el Leviatán (Jb 41, 10) escupen fuego.

233 La relación de la boca con lenguaje y fuego es inequívoca. También es lícito traer a colación el hecho de que los diccionarios etimológicos citen una raíz indogermánica, *bhâ*, con el significado de «iluminar, brillar». Esta raíz se encuentra en el griego φάω, φαίνω, φάος, en el antiguo irlandés *bán*, «blanco», en el bajo alto alemán *bohnen*, «hacer resplandeciente». Pero la raíz homófona *bhâ* significaba también «hablar»; y esta raíz se encuentra en el sánscrito *bhan*, «hablar», en el armenio *ban*, «palabra», en el bajo alto alemán *Bann*, *bannen*, en el griego φᾱ-μί, ἔφαν, φάτις, y en el latín *fâ-ri*, *fâtum*.

234 La raíz *lâ*, con el significado de «sonar», «ladrar», se encuentra en el sánscrito *las lâṣati*, «resonar», y *las lâsati*, «irradiar», «resplandecer».

235 Una similar confluencia arcaica de los significados parece encontrarse en esa clase egipcia de palabras que se derivan de las raíces emparentadas *ben* y *bel* y de las reduplicaciones *benben* y *belbel*. El significado original de estas palabras es: «echar fuera», «salir», «hincharse», «bullir» (junto con el significado secundario «brotar a borbotones», «echar burbujas» y «redondez»); *belbel*, acompañada por el signo del obelisco, significa «fuente luminosa». El obelisco mismo, además de *teschenu* y *men*, se llamaba *benben*, y más raramente *berber* y *belbel*[37]. La raíz indogermánica *vel*, con el signifi-

37. Cf. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 255, y *Das Ägyptische Wörterbuch*.

cado de *wallen*, «hervir» (fuego) se encuentra en el sánscrito *ulunka*, «quema», griego Φαλέα, ático ἀλέα, «calor del Sol», gótico *vulan*, «hervir», antiguo alto alemán moderno *walm*, «calor», «ardor». La raíz indogermánica emparentada *vélkô*, con el significado de «iluminar», «poner al rojo», se encuentra en el sánscrito *ulka*, «incendio», griego Φελχανός, Vulcanus. Pero esa misma raíz *vel* significa también «sonar», en sánscrito *vâní*, «sonido», «cántico», «música», checo *volati*, «llamar». La raíz *svéno*, «suena», «resuena», se encuentra en el sánscrito *svan*, *svánati*, «murmurar», «sonar», zendo *qanant*, latín *sonâre*, antiguo iranio *senm*, cámbrico *sain*, latín *sonus*, anglosajón *svinsian*, «sonar». La raíz emparentada *svénos*, «ruido», «sonido», se encuentra en el védico *svánas*, «ruido», latín *sonor*, *sonorus*. Otra diferente raíz emparentada es *svonós*, «sonido», «ruido», en antiguo iranio *son*, «palabra». La raíz *své(n)*, locativo *svéni*, dativo *sunéi*, significaba Sol, en zendo *qeng*, «Sol» (cf. *supra svénô*, zendo *qanant*), gótico *sun-na*, *sunnô*[38]. Aunque las estrellas sólo sean percibidas por su luz, sigue hablándose de una música y una armonía de las esferas, como lo hiciera ya Pitágoras. Lo mismo se encuentra en los versos de Goethe:

> Con la antigua armonía el sol resuena
> entre el canto fraterno y a porfía
> de las esferas; y anda, como un trueno,
> hasta el final de la prescrita senda[39].
>
> ¡Escuchad el estruendo de las Horas!
> Sonando a los oídos del espíritu
> el nuevo día acaba de nacer.
> Puertas de roca suenan y retumban,
> ruedas de Febo avanzan con estruendo,
> ¡qué estrépito se acerca con la luz!
> Hay ruido de tambores y trompetas,
> se pasman las miradas, los oídos;
> no se oye lo inaudito. Deslizaos
> dentro de las coronas de las flores,
> más hondo, hasta habitar en el silencio,
> en las rocas, debajo del follaje.
> Sordos os quedaréis, si os llega el ruido[40].

38. La palabra alemana *Schwann* [cisne] forma también parte de este grupo, porque también el cisne «canta al morir». Cisne, águila y Fénix hacen aparición en la alquimia como símbolos emparentados. Significan el Sol y por tanto el oro filosófico. Recuérdense también los versos de Heine: «Canta el cisne en el estanque, / remando de aquí para allá, / y cantando cada vez más levemente / se sumerge en la tumba de las ondas» [*Buch der Lieder*, p. 23].

39. *Fausto*, Primera Parte, p. 140.

40. *Op. cit.*, Segunda Parte, p. 272.

236 Tampoco podemos olvidarnos de los versos de Hölderlin:

> ¿Dónde estás? Se me anochece el alma embriagada
> de todas tus delicias; pues acabo de oír
> al Sol, ese joven hechicero,
> rasgar en su lira celeste, llena de notas de oro,
> el canto crepuscular de su despedida;
> se hacían eco alrededor bosques y colinas...[41].

237 Estas imágenes remiten al dios solar Apolo, a quien su lira identifica como un músico. La confluencia de los significados de «sonar», «hablar», «brillar» y «fuego» se expresa incluso fisiológicamente (¿?) en el fenómeno de la *audition colorée*, de la tonalidad de los colores y el colorido de los sonidos. De ahí que en este contexto haya que pensar en la existencia de una identidad preconsciente; en otras palabras, ambos fenómenos tienen algo en común pese a lo real de sus diferencias. Se trata de una comunión psíquica y que, sin duda, no por casualidad está relacionada con los dos descubrimientos más importantes que distinguen al hombre del resto de los seres vivos: el lenguaje y el uso del fuego. Ambos son productos de la energía psíquica, de la libido o, para utilizar una idea primitiva, del *mana*. En sánscrito hay un concepto que comprende en toda su amplitud el hecho preconsciente recién referido. Es la palabra *têjas*, que significa:

1. Agudeza, filo.
2. Fuego, resplandor, luz, ardor, calor.
3. Aspecto saludable, belleza.
4. La fuerza ardiente y que genera color en el organismo humano (que se pensaba situada en la bilis).
5. Fuerza, energía, fuerza vital.
6. Ser vehemente.
7. Fuerza espiritual y también mágica; influjo, ascendiente, dignidad.
8. El semen masculino*.

238 La palabra *têjas* describe, pues, ese hecho psicológico al que también alude la voz «libido». Es la *intensidad*, subjetivamente percibida, de las más diversas situaciones. Todo lo que esté fuertemente acentuado, es decir, todos los contenidos energéticamente cargados, poseen, por ello, extensos significados simbólicos. En el lenguaje, que de todos modos lo expresa todo, constituye esto una obviedad. Pero no estaría de sobra decir alguna cosa más sobre el simbolismo del fuego.

41. «Sonnenuntergang» [segunda versión de «Puesta de sol»] (*Sämtliche Werke*, p. 93).
* Cf. MacDonnell, *Sanskrit Dictionary*, p. 112, s.v. «tégas».

239 La palabra sánscrita para fuego es *agnis* (el *ignis* latino)[42], y el fuego personificado es el dios Agni, el mediador divino (figura 33), cuyo símbolo tiene ciertos puntos de contacto con ideas cristianas.

240 Un nombre iránico del fuego es *nairyôçagha*, «palabra masculina». El *narâçamsa* indio significa «deseo de varones»[43]. De Agni, el fuego, dice Max Müller en su *Introducción a la ciencia comparada de las religiones*:

> Era común entre los indios concebir al fuego del altar simultáneamente como sujeto y objeto del sacrificio. El fuego quemaba la ofrenda, por lo que en cierto modo era como el sacerdote; el fuego llevaba la ofrenda a los dioses, y era por ello un mediador entre hombres y dioses; pero el fuego representaba también él mismo algo divino, un dios, y, cuando querían rendirse honores a ese dios, el fuego era tanto sujeto como objeto del sacrificio. Ahí tienen su razón de ser las dos ideas: la primera, que Agni se inmola a sí mismo, es decir, se presenta a sí mismo su propio sacrificio; la segunda, que se ofrenda a sí mismo en sacrificio...[*].

241 La relación de esta asociación de ideas con el símbolo cristiano resulta evidente. La misma idea la expresa Krisna en la *Bhagavad-Gîtâ*:

> ¡Porque todo es Dios!
>
> El sacrificio es Brahman, la grasa de la manteca y el grano
> son Brahman, el fuego es Brahman, la carne que consume
> es Brahman, y a Brahman llegará quien,
> durante la ceremonia, medite sobre Brahman[44].

242 Diferente, sin embargo, es la concepción que la sapientísima Diotima tiene del heraldo de los dioses y mediador en el *Banquete* de Platón. Diotima enseña a Sócrates que Eros sería un «ser intermedio entre los mortales y los inmortales», «un gran demon, querido Sócrates; pues también todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal». Eros tiene como misión «interpretar y comunicar a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, de los unos por sus súplicas y sacrificios, y de los otros por sus órdenes y recompensas por los sacrificios, llenando así el espacio entre ellos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un

42. Relacionado con *ag-ilis*, «móvil»: F. M. Müller, *Ursprung und Entwicklung der Religion*, p. 237.
43. Spiegel, *Erânische Altertumskunde* II, p. 49.
* P. 219, nota.
44. Libro IV, pp. 25 y 26.

continuo». Diotima da una acertada descripción de Eros: «Es valiente, audaz y activo, hábil cazador [¡arquero!, cf. *infra*], siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría... un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre [¡renacimiento!]. Mas lo que consigue siempre se le escapa...»[45].

243 En el *Avesta* y en los *Vedas* el fuego es el mensajero de los dioses. Dentro de la mitología cristiana hay alguna cosa que se aproxima al mito de Agni. El libro de *Daniel* (3, 24 y s.) dice de los tres hombres arrojados al horno:

> El rey Nabucodonosor se quedó atónito, se levantó rápidamente y preguntó a sus consejeros: «¿No hemos arrojado al fuego a tres hombres atados?». Ellos le respondieron: «Así es, majestad». El rey repuso: «Pues yo estoy viendo cuatro hombres desatados que caminan entre el fuego sin sufrir daño, y el cuarto parece un ser divino».

244 La *Biblia pauperum* (en la edición de 1471) se hace eco de este pasaje como sigue:

> Se lee en el profeta Daniel, en el capítulo tercero, que el rey de Babilonia Nabucodonosor hizo que arrojaran a tres niños en un horno de fuego abrasador, y que, cuando el rey fue al horno y miró dentro de él, vio entre los tres a un cuarto que era igual al dios Sol. Los tres jóvenes son para nosotros la Santísima Trinidad de la persona, y el cuarto la unidad del ser. Así, pues, Cristo designa en su explicación la Trinidad de la persona y la unidad del ser*.

245 Según esta interpretación, la leyenda de los tres jóvenes en el horno de fuego aparece como un procedimiento mágico, en el que surgiría un cuarto. El horno de fuego (como el «trípode» ardiente en el *Fausto*) es un símbolo materno. Del último proceden Paris y Elena, la pareja regia de la alquimia, y en el primero se cuecen los niños en la tradición popular. El *athanor* de los alquimistas, es decir, el horno de fusión, significa el cuerpo, mientras que el *alembicus* o la *cucurbita* representa al *vas Hermetis*, al útero. El cuarto en el horno de fuego aparece como un hijo de Dios, vuelto visible en el fuego[46]. Yahvé mismo es fuego. Del salvador de Israel dice *Isaías* 10, 17: «Y

45. *Banquete*, pp. 93 s. [Citado según la traducción directa del griego de M. Martínez Hernández, Platón, *Diálogos* III, Gredos, Madrid, 1986].

* Tabla XII.

46. También de este relato se ocuparon los alquimistas, viendo en el cuarto al *filius philosophorum*. Cf. [Jung], *Psicología y alquimia* [OC 12, § 449].

la luz de Israel vendrá a ser fuego, y su Santo, llama». En un himno de Efrén Sirio se dice de Cristo: «Ten piedad de mí, tú que eres todo fuego». Esta idea descansa en el *logion* (apócrifo): «Quien está cerca de mí, está cerca del fuego»*.

246 Agni es la llama sacrificial, el sacrificador y lo sacrificado. Así como Cristo legó en el vino su sangre redentora como un φάρμακον ἀθανασίας (remedio de la inmortalidad), así también es Agni el soma, el santo licor de la exaltación, el aguamiel de la inmortalidad[47]. Soma y fuego son en la literatura védica considerados como idénticos. Y del mismo modo que los antiguos indios vieron en el fuego un símbolo de la energía omnipotente del dios, es decir, una imagen interna, también en el licor embriagador («aguardiente», soma-Agni, como lluvia y fuego) reconocieron ellos la misma dinámica psíquica. La definición védica del soma como esperma[48] confirma esta forma de ver las cosas. El significado sómico de Agni corre en paralelo a la concepción cristiana de la sangre eucarística como cuerpo de Cristo.

247 El soma es también la «bebida nutritiva», cuya caracterización mitológica coincide con la del fuego, razón por la que ambos están unidos en Agni. Como baten los dioses indios el fuego, así también baten ellos la poción de la inmortalidad (*amrta*) (figura 37).

248 En la exposición precedente, que partía del *pramantha* del sacrificio de Agni, tan sólo nos hemos ocupado de uno de los significados de la palabra *manthâmi* o *mathnâmi*, el que expresa el movimiento de fricción. Pero, como muestra Kuhn, de ella es también propio el significado de «arrancar», «arrebatar para sí», «robar»[49]. De acuerdo con él, este significado estaría ya presente en los textos védicos. La leyenda del descubrimiento comprende siempre la creación del fuego como un *robo* (y en dicha medida cae una vez más bajo la categoría del motivo, difundido a lo largo de ambos hemisferios, del objeto precioso difícil de alcanzar). En muchos lugares, la preparación del fuego es una cosa prohibida, expoliada o merecedora de castigo, que sólo puede conseguirse con astucia o violen-

* *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 35.

47. Esta dimensión de Agni señala en dirección a Dioniso, el cual presenta paralelismos con la mitología tanto cristiana como india.

48. «Todo cuanto en el mundo existe de húmedo lo creó él de su esperma; pero éste es el soma» (*Brhadâranyaka-Upanisad* I, 4, p. 394).

49. La cuestión es si este significado sólo se habría desarrollado de forma secundaria. Kuhn parece presuponerlo así (*Herabkunft des Feuers*, p. 18): «Pero junto al significado hasta ahora estudiado de la raíz *manth* en los *Vedas* se desarrolló la idea de *arrancar* que se desarrolla de forma natural a partir del procedimiento».

cia (y casi siempre con la primera de ellas)[50]. Los preceptos rituales de los indios vaticinan severos castigos a quien no prepare el fuego como es debido. En la Iglesia católica se tenía antes por costumbre encender un nuevo fuego en la Pascua. De ahí que la generación del fuego sea también en Occidente parte integrante del misterio ritual, con lo cual queda asegurado su carácter simbólico, es decir, polisémico. Los preceptos que regulan las ceremonias rituales han de respetarse con toda exactitud, so pena de que pierdan la eficacia mágica que se pretende que tengan. El rito posee casi siempre un significado protector, apotropaico, y sus inadecuadas ejecución o aplicación evocarían el mismo peligro que él tenía por misión conjurar. Tanto el lenguaje como la generación del fuego significaron un día el triunfo sobre la inconsciencia animal, y desde entonces ambos vienen siendo el instrumento mágico más efectivo para subyugar a los poderes «demónicos» y siempre amenazadores de lo inconsciente. Ambas activaciones de la libido exigían atención, es decir, que se concentrara y disciplinara la libido, y posibilitaron de este modo que la consciencia siguiera desarrollándose. La ejecución y aplicación incorrectas del rito, en cambio, provocaban una retracción de la libido, una regresión, amenazando así con restablecer el anterior estado instintivo e inconsciente. La amenaza estriba en los conocidos *perils of the soul*, es decir, en la desintegración de la personalidad («pérdida de un alma») y la reducción de la consciencia, causantes ambas de un reforzamiento automático de lo inconsciente. Este tipo de consecuencias no sólo constituyen un gran peligro anímico para los primitivos, sino que desencadenan también en eso que llamamos hombre civilizado trastornos psíquicos, es decir, estados de posesión y epidemias psíquicas.

249 El reflujo de la libido incrementa la instintividad, despertando de este modo toda clase de potenciales e inclinaciones hacia los excesos y extravíos más diversos, entre los que, como cabía esperar y confirma la experiencia, abundan precisamente los trastornos sexuales. Particularmente instructivo en este sentido resulta el ejemplo de la psicología del incendiario; hacer que estalle un incendio es en realidad «generar» regresivamente un fuego, y va a la vez ligado, en ciertos casos, a la masturbación. Hans Schmidt cuenta el caso de un mozo de labranza imbécil por el que fueron provocados varios incendios[51]. En uno de ellos su conducta durante el fuego le hizo parecer sospechoso, al vérsele recostado contra la puerta de una casa situada enfrente, contemplando con satisfacción las lla-

50. Para los ejemplos cf. Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*.
51. *Zur Psychologie der Brandstifter*.

mas con las manos metidas en los bolsillos. Más tarde, durante la investigación, confesó que se masturbaba siempre que hallaba deleite en sus propios incendios.

250 La preparación del fuego es una usanza que se ha observado en todas partes durante milenios y a la que seguramente dejó muy pronto de ir unido nada misterioso. Con todo, siempre subsistió una tendencia a preparar de vez en cuando un fuego de un modo ceremonial y misterioso (como al consumirse ritualmente alimentos y bebidas), cosa que tenía que cumplirse en todo conforme a lo prescrito y de la que nadie tenía permiso para desviarse. Este rito se hace eco de la numinosidad original de la preparación del fuego, y de lo contrario carece de toda significación práctica. La anámnesis de la preparación del fuego se sitúa en la misma etapa que el recuerdo de los antepasados en el estadio primitivo, y de los dioses en el civilizado. La ceremonia tiene desde un punto de vista psicológico el significado de una institución llena de sentido, pues en ella se representa un procedimiento perfectamente definido para la transmisión de la libido. Esta representación posee el valor funcional de un paradigma: con ella busca mostrarse de qué modo debe procederse en caso de un estancamiento de la libido. Lo que nosotros llamamos «estancamiento de la libido», constituye para el primitivo un hecho de inmediato perceptible: la vida ha dejado de fluir, las cosas han perdido su brillo, y plantas, animales y seres humanos ya no prosperan. La antigua filosofía china del *I Ching* ha descrito esto con esclarecedoras imágenes. El hombre moderno siente en tales circunstancias un parón (*I am stuck* [estoy estancado]), un desvanecimiento de las ganas de vivir y de la energía («me he quedado sin libido») o una depresión. No es raro que tenga incluso que llamarse la atención del paciente sobre el asunto, al ser tantas las ocasiones en que la introspección del hombre civilizado deja hoy mucho que desear. Cuando el nuevo fuego sigue encendiéndose todavía hoy en el rito pascual, con ello vuelve a traerse a la memoria el significado redentor y salvador de aquella primera vez en que se encendió fuego por fricción. Con ella arrebató o sustrajo el hombre a la naturaleza (¡el robo prometeico!) un misterio. Se permitió, por así decirlo, intervenir ilegítimamente en ella, y asimiló a su consciencia un pedazo de inconsciencia antediluviana. Se apropió, como si la hubiera robado, de una cosa preciosa, y causó un perjuicio al mundo de los dioses. Quien conozca el horror de los primitivos a todo lo que suponga una novedad imprevisible, no tendrá ninguna dificultad para imaginarse su inseguridad y mala conciencia a propósito de este descubrimiento. Esta experiencia originaria tiene

seguramente su precipitado en el motivo del robo (el robo de las vacas de Apolo, el de las manzanas de las Hespérides y el de la planta de la inmortalidad). En el culto a la Diana de Aricia sólo podía hacerse sacerdote quien se atrevía a arrancar una rama en el bosquecillo de la diosa.

4

LA GÉNESIS DEL HÉROE

251 El más noble de todos los símbolos de la libido es la figura humana del demon o héroe. Con ella abandona el simbolismo el ámbito de lo objetual, propio de la imagen astral y meteórica, y adopta forma humana, es decir, la figura del ser que pasa del sufrimiento al gozo y del gozo al sufrimiento, y que, como el Sol, tan pronto asciende a su cenit como se hunde en noche tenebrosa, para volver a resurgir de ella otra vez resplandeciente[1]. Del mismo modo que siguiendo su movimiento y ley interna propios se eleva el Sol de la aurora al mediodía y deja luego éste atrás para hundirse en su ocaso, abandonando tras él su luminosidad y sumergiéndose en la noche que todo lo oscurece, así también sigue su trayectoria, conforme a leyes inmutables, el ser humano, y una vez cumplido su curso se hunde en la noche, para al amanecer reiniciar en sus hijos una nueva elipse. La transición simbólica del Sol al hombre es fácil y viable. Este camino lo anda también la tercera y última creación de *Miss* Miller. A este fragmento lo llama ella «Chiwantopel, drama hipnagógico», y de la génesis de esta fantasía cuenta lo siguiente:

> Después de una tarde de preocupación y angustia, fui a acostarme a las once y media. Me sentía agitada; incapaz de conciliar el sueño pese a estar muy cansada... No había ninguna luz en la habitación. Cerré los ojos y tuve la sensación de que algo iba a suceder. Después experimenté una gran relajación, y me mantuve todo lo pasiva que me fue posible. Líneas, chispas y espirales de fuego pasaron ante

1. De ahí seguramente ese hermoso nombre del héroe solar Gilgamesh: el «feliz apenado». Cf. Jensen, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*.

mis ojos [...] seguidas de una revista caleidoscópica fragmentada de incidentes triviales recientes.

252 El lector me expresará su descontento por no poder conocer nosotros cuál era el objeto de las preocupaciones y angustias de *Miss* Miller. Habría sido para lo que sigue de gran importancia saberlo. Esta laguna en nuestra información resulta aún más lamentable por haber transcurrido cuatro años completos entre el primer poema (1898) y la fantasía de que ahora va a tratarse (1902). De este período intermedio, en el que seguro que no se habrá adormecido el problema en lo inconsciente, carecemos absolutamente de noticias. Tal vez haya, pese a todo, algo de bueno en esa falta de ellas, ya que de este modo ninguna simpatía por el destino personal de la autora vendrá a desviar nuestro interés de la significación universal de la fantasía que ahora va a gestarse. Queda de este modo eliminado algo que supone muy a menudo un obstáculo en la labor diaria del médico: la elevación de la mirada desde el penoso trabajo de filigrana hasta los amplios contextos que todo conflicto neurótico comparte con la totalidad del destino humano.

253 El estado que nos describe aquí la autora se corresponde con los que acostumbran a preceder un sonambulismo deliberado[2], como los que a menudo se describen, por ejemplo, en el caso de los médium espiritistas. Seguramente hay que presuponer una cierta propensión a prestar oído a las leves voces nocturnas, porque de lo contrario este tipo de vivencias internas tan sutiles y apenas perceptibles pasan desapercibidas. En esa escucha nosotros reconocemos una corriente de libido dirigida hacia dentro, que empieza a fluir hacia un destino todavía invisible y misterioso. Parece como si ella hubiese descubierto de pronto un objeto en las profundidades de lo inconsciente, que la atrajera poderosamente. La vida del hombre, orientada hacia fuera, no suele tolerar este tipo de introversiones; para que éstas se produzcan hay que suponer un determinado estado excepcional, como, por ejemplo, una falta de objetos externos que obligue al sujeto a buscarles un sustituto en su propia alma. No obstante, resulta difícil de creer que este rico mundo fuera tan pobre como para no poder ofrecerle un objeto al amor de una persona. El mundo ofrece un campo ilimitado de acción para todos. Más bien es la incapacidad de amar la que arrebata a la persona sus posibilidades. Este mundo sólo está vacío para el que no sabe dirigir su

2. Al respecto cf. las investigaciones de Silberer, *Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinationserscheinungen hervorzurufen und zu beobachten.*



Figura 38. Los tres primeros trabajos de Heracles.
Según un relieve en un sarcófago reproducido por Gori
(*Inscriptiones antiquae graecae et romanae*, 1783).

libido a cosas y personas y hacerlas para él vivas y hermosas. Así, pues, lo que nos obliga a crear desde nosotros mismos un sustituto, no es la falta exterior de objetos, sino nuestra incapacidad para abrazar, amándolo, un objeto fuera de nosotros. Las dificultades de la vida y las contrariedades de la lucha por la existencia supondrán, sin duda, una carga opresiva para nosotros en muchas ocasiones, pero el amor no es algo que pueda ser bloqueado ni siquiera por una difícil situación externa. Antes al contrario, este tipo de dificultades pueden estimularnos a realizar los mayores esfuerzos. Las dificultades reales nunca obligarán a la libido a retroceder de forma permanente, hasta el punto de suscitarse, por ejemplo, una neurosis como consecuencia. Para ello falta el conflicto que es presupuesto de todo trastorno de esta especie. La resistencia, que opone a la voluntad su voluntad contraria, es por sí sola capaz de generar esa represión que puede ser el punto de partida de un trastorno psicógeno. La resistencia a amar engendra la incapacidad de amar, o esa incapacidad opera como una resistencia. Como se parece la libido a una corriente incesante, que vierte sus aguas con amplitud en el mundo de la realidad, se parece también la resistencia, dinámicamente considerada, no tanto a una roca que se elevara en el lecho del río, cubierta o rodeada por la corriente, cuanto a una corriente que fluye en sentido contrario, hacia la fuente, en lugar de hacia la desembocadura. Una parte del alma quiere seguramente el objeto externo, pero a otra le gustaría volver grupas hacia el mundo subjetivo, donde hacen señas los palacios brumosos y fácilmente construidos de la fantasía. Podría suponerse que esta escisión de la voluntad humana, para la que Bleuler, desde el punto de vista de

la psiquiatría, acuñó el concepto de «ambitendencia»[3], es algo que existe en todo tiempo y lugar. Y en este sentido tampoco estaría de más recordar que aun el impulso motor más primitivo de todos es en sí contradictorio, pues al hacerse una extensión, por ejemplo, se inervan también los músculos flexores. Pero esta normal ambitendencia nunca dificulta ni imposibilita el acto intendido, sino que es la condición previa indispensable para su coordinación y perfección. Para que desde la armonía de una contrariedad ajustada con precisión venga a oponerse a la acción una resistencia perturbadora, son necesarios un más o un menos anómalos en una u otra parte. De ese tercer elemento añadido nace la resistencia. Otro tanto hay que decir de la escisión de la voluntad, de la que tantas dificultades le vienen al ser humano. Sólo ese tercer elemento anómalo disocia los pares de opuestos, por lo común intimísimamente unidos, y hace que aparezcan como tendencias separadas; y sólo entonces devienen propiamente ellos esos querer y no-querer[4] que se obstaculizan mutuamente el camino. La armonía se torna así disarmonía. Aquí no puedo proponerme la tarea de investigar de dónde procedería ni cuál sería ese tercer elemento. Freud ve el «complejo nuclear» en el problema del incesto, porque la libido que regrede a los padres no sólo engendra símbolos, sino también síntomas y situaciones que no cabe concebir más que como incestuosas. Aquí tienen su fuente todas esas relaciones incestuosas de que está plagada la mitología. El que esta regresión pueda darse con tanta facilidad, parece provenir de que la libido posee una significativa *inercia*, que no quiere abandonar ningún objeto al pasado, sino retenerlo junto a sí para siempre. El «sacrílego salto hacia atrás» de que habla Nietzsche, revela ser, desnudado del velo incestuoso que lo recubría, un original permanecer pasivamente encallada la libido en los primeros objetos infantiles. Esta inercia es, sin embargo, una pasión a la vez, como bien expone La Rochefoucauld:

> De todas las pasiones, ninguna nos resulta tan desconocida como la pereza; es la más ardiente y la más maligna de todas ellas, pese a que su violencia sea insensible y estén muy escondidos los perjuicios que causa. Si consideramos atentamente su poder, vemos que en todos los encuentros se adueña de nuestros sentimientos, intereses y placeres: es la rémora que tiene la fuerza necesaria para detener los más grandes navíos; es una bonanza más peligrosa para

3. Cf. Bleuler, *Zur Theorie des schizophrenen Negativismus*.

4. Cf. la exhortación que dirige Krisna al titubeante Arjuna al comienzo de la *Bhagavad-Gītā* (p. 13): «But thou, be free of the pairs of opposites!» [¡Trasciende, Arjuna, los pares de opuestos!].

los asuntos más importantes que los escollos y las más grandes tempestades. El sosiego de la pereza es un encanto secreto del alma que suspende repentinamente las más ardientes empresas y las más tenaces resoluciones; para proporcionar, en fin, la verdadera semblanza de esta pasión, hay que decir que la pereza es como una beatitud del alma que la consuela de todas sus pérdidas y le reemplaza todos sus bienes[5].

254 Esta peligrosa pasión es la que se manifiesta bajo la dudosa máscara del incesto. Sale a nuestro encuentro bajo la figura de la madre terrible[6] (figura 74). Es la procreadora de infinitos males y, no en último lugar, de los padecimientos neuróticos. Pues esas nocivas nieblas de la fantasía, que velan la realidad hasta el punto de hacer imposible la adaptación, tienen casi siempre su origen en los vapores de los residuos detenidos de la libido. Aquí no vamos a seguirles por más tiempo las huellas a los fundamentos de las fantasías incestuosas; bastará con haber apuntado de pasada el problema del incesto. La única cuestión que debe ahora ocuparnos es si la resistencia que condujo a la regresión en el caso de nuestra autora, es o no una dificultad externa consciente. Si lo fuera, la libido se estancaría sin duda; engendraría fantasías para las que el mejor nombre sería el de «planes», dirigidos en concreto a superar el obstáculo. Se trataría de representaciones que, a modo de juego, tratarían de urdir principios de solución. Es posible que fueran costosas reflexiones, que a lo último que conducirían es a un drama hipnagógico. El estado de pasividad descrito más arriba está muy lejos de encajar con un obstáculo real externo, y a lo que apunta, justamente por lo que hay en él de resignación, es a una tendencia a desdeñarse soluciones reales y preferirse sustitutos fantásticos. Por lo tanto, se trataría en último término y en lo esencial de un conflicto interno, a la manera, por ejemplo, de esas primeras impresiones que se tradujeron en las dos primeras creaciones inconscientes. Nos vemos, pues, forzados a concluir que si el objeto externo no puede ser amado, es porque un importe superior de libido prefiere un objeto interno que asciende desde las profundidades de lo inconsciente para sustituir a una realidad ausente.

255 Los fenómenos visionarios que se producen en las primeras etapas de la introversión se alinean entre las conocidas manifestaciones[7] de las visiones hipnagógicas (también llamadas «manifestaciones autoluminiscentes» del ojo). Ellos son la base de las visiones propia-

5. *Maxime [supprimée]* DCXXX, p. 264.
6. Al respecto cf. los siguientes capítulos.
7. Al respecto cf. J. Müller, *Über die phantastischen Gesichtserscheinungen*.

mente dichas, del autopercibirse la libido en forma de símbolos, como diríamos ahora.

256 *Miss* Miller prosigue diciendo:

> Tuve después la impresión de que estaba a punto de comunicárseme alguna cosa. Me pareció que se repetían en mí estas palabras: «Habla, oh Señor, pues tu sierva escucha. Abre tú mismo mis oídos».

257 Este pasaje describe muy claramente el propósito; la misma expresión *communiqué* (comunicación) es habitual en círculos espiritistas. Las palabras bíblicas albergan una invocación o una «plegaria»: un deseo dirigido a la divinidad, una concentración de la libido en la imagen divina. La oración encierra una alusión a *1 Samuel* 3, 1 ss., donde Samuel, llamado de noche en tres ocasiones por Dios, cree haberlo sido realmente por Elí, hasta que éste le explica que quien le llama es Dios, y que, si vuelve a escuchar su nombre, lo que tiene que hacer es responder, diciendo: «Habla, Señor, que tu siervo escucha». La soñante se vale en realidad de estas palabras con el propósito inverso, pues con ellas encamina sus deseos, su libido, a las profundidades de lo inconsciente.

258 Sabemos que los individuos, por más separados que puedan estar por lo diverso de sus contenidos inconscientes, se vuelven tanto más parecidos si se les observa desde el punto de vista de lo inconsciente. Todo psicoterapeuta experimenta una gran impresión el día en que se da cuenta de lo uniformes que son entre sí las imágenes inconscientes a pesar de toda su riqueza. La diversidad sólo surge por la individuación. Este hecho procura una honda justificación psicológica a una parte esencial de las filosofías de Schopenhauer, Carus y Hartmann. A estas concepciones filosóficas les sirve de base psicológica la evidente uniformidad de lo inconsciente. Lo inconsciente está compuesto, entre otras cosas, por los «residuos» de la psique arcaica e indiferenciada, con inclusión de sus fases animales previas. Las reacciones y productos de la psique animal presentan una uniformidad y constancia universales, que, al parecer, sólo en parte podemos redescubrir en el caso del hombre. Este último se nos aparece como mucho más individual que el animal. Con todo, esto podría ser también una ilusión, pues tenemos una tendencia lógica a detectar principalmente la diversidad de las cosas que nos interesan. Obliga a ello la adaptación psicológica, absolutamente imposible sin una diferenciación minuciosa de las impresiones. En contra de esta tendencia, tenemos que hacer un grandísimo esfuerzo para contemplar en sus contextos generales las cosas con que diariamente nos relacionamos. Este conocimiento nos resulta mucho más fácil con las que están alejadas de nosotros. A un europeo,

por ejemplo, se le hace al principio casi imposible distinguir los rostros dentro de una multitud de chinos, a pesar de que sus rasgos estén tan perfectamente individualizados como los nuestros; pero lo que tienen de común sus rasgos exóticos le resulta al no familiarizado con ellos mucho más evidente que lo que los diferencia individualmente. En cambio, cuando vivimos entre chinos, la impresión de uniformidad se desvanece a cada día que pasa; y al final también ellos son individuos. La individualidad se cuenta entre esas realidades condicionadas que son objeto de una estima exagerada debido a su significación práctica; no es uno de esos hechos generales abrumadoramente diáfanos y que, por ello, se imponen, sobre los que tiene que empezar por fundarse una ciencia. El contenido consciente individual es, así, el objeto menos a propósito que concebirse pueda para la psicología, porque él es precisamente lo que diferencia lo universal hasta volverlo irreconocible. La esencia de los procesos conscientes, en efecto, está constituida por el proceso de adaptación que tiene lugar en detalles minuciosos. Lo inconsciente, por el contrario, es lo general, lo que no sólo une a los individuos en un colectivo, sino también, retrospectivamente, con los hombres del pretérito y su psicología. Por ello, lo inconsciente, en su universalidad[8] que transciende lo individual, es en primera línea el objeto de toda psicología genuina que aspire a no ser una psicofísica.

259 El hombre es como individuo un fenómeno sospechoso, cuyo derecho a existir podría discutirse desde un punto de vista biológico, porque biológicamente el individuo sólo tiene sentido como ser colectivo o como parte integrante de una masa. El punto de vista cultural, sin embargo, confiere al hombre un significado que lo separa de aquélla, y que con el correr de los milenios condujo a la formación de la personalidad, con la que fue desarrollándose a la par el culto al héroe. El intento de la teología racionalista por retener al Jesús personal como último y preciosísimo resto de la divinidad desvanecida en lo incognoscible, responde a esta misma tendencia. En este sentido, la Iglesia católica dio pruebas de una mayor capacidad de adaptación, al salir al encuentro de la demanda general de un héroe visible reconociéndole un representante sacerdotal en la Tierra. La perceptibilidad sensible de la figura religiosa apoya en cierta medida la transmisión de la libido al símbolo, presuponiéndose, eso sí, que la adoración no quede detenida en el objeto visible. Pero también en este caso queda adherida al menos a la figura humana su-

8. En escritos míos posteriores hablo, por dicho motivo, de un inconsciente «colectivo».

plente y se sustrae a su forma original primitiva, incluso aunque no haya alcanzado la figura simbólica pretendida. Esta necesidad de una realidad tangible se ha conservado secretamente en una cierta teología protestante y personalista, absolutamente reacia a renunciar a un Jesús histórico. No porque los hombres amen al Dios visible; no lo aman tal cual aparece, es decir, como un hombre: porque si los piadosos quisieran amar al hombre, podrían volverse a su prójimo o a su enemigo. La figura religiosa no puede ser meramente un hombre; tiene que representar lo que ella es realmente, es decir, la totalidad de esas imágenes originarias que expresan en todo tiempo y lugar «lo extraordinariamente operante». En la forma humana visible no se busca en absoluto al hombre, sino al superhombre, al héroe o al dios, a la entidad *antropomórfica*, más concretamente, que expresa esas ideas, formas y fuerzas que se adueñan del alma y la configuran. La experiencia psicológica las llama los contenidos arquetípicos de lo inconsciente (colectivo), esos residuos, idénticos en todos los hombres, de la naturaleza humana antiquísima, ese patrimonio común, legado por toda diferenciación y evolución, que les fue obsequiado a todos los hombres como la luz del Sol y el aire. Sin embargo, al amar esa herencia, aman lo que es común a todos; vuelven así a la madre de la humanidad, es decir, a la psique que fue antes de la consciencia, y reconquistan de este modo una parte de ese contexto y de esa fuerza secreta e irresistible que suele engendrar el sentimiento de pertenecer al Todo. Es el problema de Anteo, que sólo recuperaba su titánica fuerza al entrar en contacto con la Madre Tierra. Ese ocasional retornar-a-sí-mismo parece tener, dentro de ciertos límites, un efecto beneficioso sobre el estado psíquico del individuo. En general, hay que contar con que los dos mecanismos básicos de la psique, extraversión e introversión, sean también ellos en gran medida formas habituales y apropiadas de reaccionar a los complejos: la primera como un medio con el que huir del complejo a la realidad; la segunda, como un medio con el que desligarse de esta última mediante el complejo.

260 El relato ya citado del *Libro de Samuel* describe cómo se dirige la libido hacia dentro: la invocación expresa la introversión, y el enfático esperar que Dios tomará la palabra desplaza la actividad fuera de la consciencia a la entidad constelada por la invocación, que se revela a nuestra comprensión empírica como una imagen originaria. Todos los contenidos arquetípicos se caracterizan, según ha mostrado la experiencia, por poseer una cierta autonomía; de un lado porque ellos aparecen de forma espontánea, de otro porque pueden ejercer una cierta coacción, a menudo incluso avasalladora. (Tengo aquí que remitir al lector a posteriores trabajos míos.) El que se

espere que «Dios» pueda hacerse cargo de la actividad y espontaneidad de la consciencia, es algo que, por ello, no tiene en sí nada de irrazonable, pues las imágenes originarias son perfectamente capaces de llevar a cumplimiento esa tarea.

261 Tras habernos informado de los propósitos generales de la oración, disponemos de las herramientas necesarias para saber algo más de las visiones de nuestra soñante: después de orar ella, aparece, aunque sólo sea para volver rápidamente a desvanecerse, «la cabeza de una esfinge adornada con un tocado egipcio». En ese momento la soñante vio interrumpido transitoriamente su reposo, por lo que se despertó por unos instantes. La visión recuerda la fantasía, mencionada al principio, de la estatua egipcia, cuyo gesto petrificado tiene perfecto sentido aquí como un fenómeno de la «categoría funcional» (Silberer). Los estadios leves de la hipnosis reciben también el nombre técnico de *engourdissement*. La palabra «esfinge» alude a un «enigma»: una criatura enigmática que plantea asimismo preguntas enigmáticas, como la esfinge de Edipo, y que aparece al comienzo de las peripecias de éste como un anuncio simbólico de lo inevitable. La esfinge es una representación parcialmente teriomórfica de esa *imago* materna, que cabe definir como la madre terrible y a cuyas abundantes huellas puede todavía seguírseles el rastro en la mitología. Se me dirá ahora, a modo de objeción, que, con la excepción de la palabra «esfinge», nada en absoluto justifica la alusión a la esfinge de Edipo. La falta de contexto haría imposible, además, una interpretación individual. La insinuación de una fantasía «egipcia» (Primera Parte [§ 52]) resulta del todo insuficiente como para que pueda hacerse uso de ella aquí. De ahí que —de atrevernos en absoluto a arriesgar una interpretación de esta visión— no tengamos otro remedio que volvernos, pecando tal vez un tanto de osados, a los materiales de la Historia Universal, dando por supuesto al hacerlo que lo inconsciente seguiría hoy acuñando sus símbolos como lo hizo ya en un lejanísimo pretérito. En lo tocante a la esfinge empezaré por remitir a lo dicho ya en la Primera Parte [§ 24] sobre la representación teriomórfica de la libido (figura 5). El médico está acostumbrado a tropezarse con este tipo de representaciones en los sueños y en las fantasías de sus pacientes. El instinto es aquí de buen grado representado como un toro, un caballo, un perro, etc. Uno de mis pacientes, que mantenía relaciones escabrosas con las mujeres y que dio comienzo a su tratamiento conmigo temiendo que le prohibiera sus aventuras, tuvo un sueño en el que yo (su médico) clavaba con gran destreza a la pared con una lanza a un extraño animal, mitad cerdo, mitad cocodrilo. Los sueños están plagados de este tipo de representaciones teriomórficas. Tam-

poco son raros, como en este sueño, seres híbridos. Bertschinger nos proporciona una serie de ejemplos en los que la mitad (animal) inferior, sobre todo, es representada teriomórficamente[9]. La libido que se representa teriomórficamente es la instintividad[10] «animal» reprimida. Con todo, en el caso recién mencionado uno se pregunta un tanto sorprendido por el lugar en que tendría su paradero la represión en una persona que, como mi paciente, vivía con tanta generosidad sus impulsos. Pero la sexualidad no es el único instinto, y la instintividad no puede en último término identificarse con ella, siendo por ello perfectamente posible que lo que mi paciente estuviera lesionando con su pronunciada ausencia de represión sexual, fuera precisamente su vida instintiva. Su sueño presta imagen a su temor a que yo pudiera imponerle una prohibición médica con una fidelidad un tanto exagerada como para no resultar sospechoso. Los sueños que reiteran en exceso enfáticamente la realidad o insisten con excesiva claridad en una realidad anticipada, se sirven del contenido consciente como un medio de expresión. El sueño de mi paciente expresa, en efecto, una proyección: proyecta la muerte del animal sobre el médico, como si mi paciente no supiera, en otras palabras, que es él mismo quien lesiona su instinto. El instrumento afilado es por regla general un símbolo de la aguja intelectual con que se atraviesa al escarabajo y se lo clasifica. Mi paciente tiene ideas «modernas» sobre la sexualidad e ignora que en su fuero interno tiene miedo de que yo pueda hacerle renunciar a sus ideas favoritas. En tener miedo a esta posibilidad hace él muy bien, porque si ésta no tuviera sitio en él, muy difícilmente habría tenido ese sueño. Los símbolos teriomórficos lo son siempre de manifestaciones inconscientes de la libido.

262 Dos son las razones para que no se sea consciente de mociones instintivas: la primera es la inconsciencia general de que todos participamos en mayor o menor grado; la segunda, una inconsciencia derivada, consecuencia de haberse reprimido contenidos incompatibles. Este fenómeno no es causa, sino síntoma, de una actitud neurótica, que, en efecto, prefiere aparentar que no se habrían visto ciertos hechos desagradables y que tampoco vacila en trocar toda

9. *Illustrierte Halluzinationen*.

10. En la Edad Media la esfinge pasaba por ser un «emblema» de la concupiscencia; para Alciatus, por ejemplo (*Emblemata*, p. 801), significa la «corporis voluptas, primo quidem aspectu blandies, sed asperrima, tristisque, postquam gustaveris. De qua sic /... meretricius ardor / Egregijs iuvenes sevocat a studijs» [la concupiscencia de la carne, al ser primero atractiva por su aspecto, pero áspera en grado máximo y triste tras haberse probado de ella. De ella se dice que... los amoríos lúbricos desvían a los jóvenes de los estudios serios].

una serie de manifestaciones enfermizas por una ventajilla en el momento presente.

263 La represión, como hemos visto, en modo alguno guarda siempre relación con la sexualidad y nada más que con ella, sino que se relaciona del todo generalmente con los instintos. Estos últimos son los fundamentos vitales, las leyes de la vida en cuanto tales. La regresión desencadenada por la represión del instinto concluye siempre en el pasado psíquico y, por tanto, en la fase infantil, donde los poderes decisivos eran en apariencia, y en parte también realmente, los padres. Pero, al lado de los padres, desempeñan también un cierto papel los impulsos de los instintos congénitos del niño, de lo que es prueba el que los padres no ejerzan en absoluto un influjo homogéneo sobre sus diferentes hijos. En otras palabras, los hijos reaccionan de forma diferente ante los padres. Poseen, por ello, determinantes individuales. Al vacío de la consciencia infantil tiene que parecerle natural que todas las influencias determinantes vengan de fuera. Los niños no pueden diferenciar sus propios instintos del influjo y la voluntad de sus padres. Esa deficiente capacidad de discriminación infantil tiene como consecuencia que los animales que representan a los instintos sean a la vez atributos de los padres, y que éstos aparezcan en figura de animal: el padre como toro, la madre como vaca, etc.[11]. (Cf. figura 94.)

264 De continuar la regresión más allá de la fase infantil, es decir, hasta llegarse a la fase preconsciente («prenatal»), aparecen imágenes arquetípicas que ya no están vinculadas con recuerdos individuales, sino que pertenecen a ese acervo de potencialidades heredadas de representación que vuelven a nacer con cada persona. Es entonces cuando afloran las imágenes de seres «divinos», de naturaleza en parte animal y en parte humana. La forma en que se manifiestan estas figuras depende de la actitud que la consciencia adopte frente a lo inconsciente: de ser su actitud negativa con respecto a lo inconsciente, los animales serán causa de espanto; de serlo positiva, serán, por ejemplo, «animales auxiliares». A menudo sucede también que una actitud en exceso tierna y dependiente de los padres, en la que éstos, como es natural, participan decisivamente, es compensada en sueños por animales terroríficos que los simbolizan. Un tal animal de pesadilla es la esfinge, en la que pueden todavía reconocerse rasgos evidentes de un derivado materno: en la saga de Edipo la esfinge fue enviada por Hera, la cual odiaba a Tebas a causa del nacimiento de Baco. Al creer Edipo que había derro-

11. Es posible que el motivo de los «animales auxiliares» guarde también relación con la *imago* parental.

tado a la esfinge enviada por la diosa materna resolviendo su sencillo enigma infantil, de lo que pasó a ser víctima fue precisamente del incesto materno y tuvo que casarse con Yocasta, su madre, por pertenecer por derecho el trono y la mano de la reina viuda de Tebas a quien hubiese liberado al reino de la maldición de la esfinge. Vinieron así a producirse esas trágicas consecuencias que habrían podido evitarse de haberse dejado Edipo atemorizar por la manifestación amenazadora de la esfinge. Ésta es una personificación formal de la madre «terrible» o «devoradora» (¡cf. *infra*!). Edipo no conocía todavía el asombro filosófico de Fausto: «¡Las madres! ¡Las madres! ¡Suena tan extraño!»[12]. Ignoraba que el ingenio del varón jamás está a la altura del enigma de la esfinge.

265 La genealogía de la esfinge está llena de alusiones al problema que aquí nos ocupa: es hija de la Equidna, una criatura mixta formada por la unión de una hermosa doncella en su parte superior con una serpiente espantosa en la inferior. Ese ser doble se ajusta a la imagen de la madre: en el plano superior la mitad humana, amable y atractiva; en el inferior, la animal y terrible, mutada en un animal terrorífico por la prohibición del incesto[13]. Equidna es hija de la madre cósmica, la Madre Tierra, Gea, por la cual fue concebida de Tártaro, la personificación del mundo subterráneo. Y Equidna es a su vez la madre de todos los horrores: de la Quimera, de Escila y de la gorgona (figura 39), del espantoso Cerbero, del León de Nemea y del águila que devora el hígado de Prometeo. Por ella fue engendrada, además, una ulterior serie de dragones. Uno de sus hijos es Ortro, el perro del monstruoso Gerión, al que Heracles dio muerte. Con este perro, su propio hijo, engendró Equidna en incestuosa cohabitación a la esfinge. Estos materiales deberían bastar para describir el complejo simbólico de la esfinge. Está claro que con un factor de este calibre no podía acabar resolviéndose un simple acertijo para niños. El acertijo era en realidad la trampa que la esfinge ponía al caminante. Sobrevalorando su entendimiento, éste cayó en ella de un modo genuinamente masculino y perpetró, sin saberlo, el criminal incesto. El enigma de la esfinge era ella misma, es decir, la imagen materna terrible por la que Edipo no se dejó avisar.

266 En caso de que podamos atrevernos nosotros ahora, no obstante la falta de material subjetivo, a sacar alguna conclusión sobre el símbolo de la esfinge de nuestra soñante, tal vez nos sería lícito decir que la esfinge significa aquí seguramente lo mismo que en el

12. Segunda Parte, p. 315.

13. La figura de Equidna se convirtió en el sincretismo helenístico en un símbolo cultual de la madre Isis.



Figura 39. La gorgona.
Detalle de una vasija griega.

caso de Edipo, pese a ser este último un hombre. En nuestro caso estaríamos poco menos que obligados a esperar una esfinge masculina. Esfinges masculinas y femeninas las hay de hecho en Egipto, cosa con la que quizá *Miss* Miller estuviese familiarizada. (La esfinge tebana es en todo caso indudablemente femenina.) De ahí que, conforme a lo esperado, tuviera que ser un monstruo masculino, porque en el caso de una mujer la amenaza no proviene en principio de la madre, sino del padre. Esta pregunta vamos a dejarla de momento sin respuesta, para volver una vez más al relato de los hechos. Después de que *Miss* Miller hubiera vuelto a concentrarse, las visiones siguieron desgranándose como sigue:

> De pronto apareció un personaje azteca, completo en todos sus detalles: mano abierta y de largos dedos, cabeza de perfil, armadura, tocado semejante a las crestas de plumas de los indios de América, etc. El conjunto recordaba a las esculturas de los monumentos mexicanos.

267 Nuestra sospecha de que en la esfinge se ocultaría una figura masculina, encuentra aquí confirmación. El azteca es un amerindio o americano aborigen, y representa en el estadio personal el lado primitivo del padre, puesto que *Miss* Miller es norteamericana. En dicho sentido tengo que señalar que al analizar a norteamericanos he observado a menudo que la parte inferior de la personalidad (la «sombra»[14]) es representada por un negro o por un indio, es decir,

14. En la medida en que la sombra es inconsciente, se corresponde con el concepto de inconsciente «personal». Al respecto cf. «Sobre la psicología de lo inconsciente» [OC 7,1, § 103].

que donde un europeo describiría en su sueño a un representante un tanto negativo de su propia raza, un americano sueña con un indio o con un negro. El representante del pueblo inferior simboliza la parte inferior de la personalidad del varón. Pero *Miss* Miller es una mujer, por lo que su sombra tendría que ser una entidad femenina. Aquí tenemos, sin embargo, una figura masculina, a la que, teniéndose en cuenta el papel que desempeña en las fantasías de *Miss* Miller, puede aludirse como una personificación de lo masculino en la personalidad femenina. En posteriores escritos míos he llamado «ánimus» a esta personificación[15].

268 Vale la pena aproximarse un poco más a los detalles de la visión, pues hay en ella varias cosas dignas de mención. El tocado de plumas de águila posee significado mágico. El amerindio hace suya parte de la naturaleza solar de esta ave al adornarse con sus plumas, al igual que se adueña del valor y la fuerza del enemigo cuando se come su corazón o le arranca la cabellera. La corona emplumada es a la vez un equivalente de la corona del Sol (figura 40). Cuán importante es la identificación con el Sol, es cosa que hemos podido ver en la Primera Parte. Otras pruebas de esto mismo las observamos no sólo en numerosas usanzas antiguas, sino también



Figura 40. Bailarín amerindio en traje de gala.

15. Cf. además Emma Jung, *Ein Beitrag zum Problem des Animus*.

en figuras antiguas equivalentes del lenguaje religioso, por ejemplo en la *Sabiduría* de Salomón 5, 16: «Por eso recibirán... una hermosa corona de manos del Señor»[16]. La Biblia alberga un numeroso grupo de pasajes similares. En un cántico eclesiástico de Johann Ludwig Konrad Allendorf se dice del alma:

> Liberada está ahora de toda miseria,
> y han acabado sus dolores y lamentos;
> ha llegado a la corona del gozo,
> y se alza como esposa y reina,
> bañada en el oro de las eternas glorias,
> a la vera del gran Rey;
>
> contempla la claridad de su rostro;
> y su gozoso y amable ser
> la repara completamente;
> es una luz dentro de su luz.
>
> Ahora puede ver el hijo al Padre,
> siente la suave comezón de amor;
> ahora puede entender lo que Jesús decía:
> el Padre mismo es quien te quiere bien.
> Un insondable mar de bondad,
> un abismo de eternas olas benditas,
> se descubren al espíritu transfigurado;
> éste contempla cara a cara a Dios
> y sabe lo que significa la herencia de Dios en la luz
> y ser coheredero de Cristo.
>
> El cansado cuerpo reposa en tierra;
> duerme hasta que Jesús lo resucite.
> Entonces se convertirá en Sol el polvo
> ahora sepulto bajo la fosa sombría;
> entonces nos reuniremos con todos los piadosos,
> quién sabe lo pronto que lo haremos,
> y estaremos para siempre en el Señor...[17].

269 En un canto de Laurentius Laurentii vuelve a decirse (una vez más del alma):

16. Biblia de Lutero.

17. [Cantoral evangélico para Iglesia, escuela y hogar en la región y ciudad de Basilea, n.° 401 (p. 428)]. La corona desempeña también un papel en la alquimia, a la que podría haber arribado desde la Cábala. (Al respecto cf. la gran colección de Goodenough, *The Crown of Victory in Judaism*.) El hermafrodita es representado la mayoría de las veces con una corona (figura 41). He reunido el material alquímico sobre la corona en un libro aún inédito, *Mysterium Coniunctionis* [publicado en 1955-1957, cf. la bibliografía de dicho volumen; OC 14].

... a la prometida,
por haber vencido,
se le confía ahora la corona*.

270 En un cántico de Gottfried Wilhelm Sacer observamos el siguiente pasaje:

Adornad mi ataúd con guirnaldas,
como las que sólo ostentaría un vencedor.
De aquellas primaveras celestiales
ha alcanzado mi alma
la corona eternamente verde;
la valiosa pompa del triunfo
procede del Hijo del Señor:
con ella me agració él**.

271 El papel de la mano en la visión parece tener importancia: está «abierta» y sus dedos son «grandes» (*à larges doigts*). Llama la atención que sea precisamente la mano sobre la que se haga recaer tan claro acento. En su lugar habríamos esperado tal vez una descripción de la expresión adoptada por el rostro. Como es sabido, el gesto de la mano es significativo; pero por desgracia no se nos dice nada más. En una fantasía similar, que resulta indicado mencionar este punto por estar también relacionada con la mano, un paciente mío veía en estado hipnagógico *a su madre, pintada en la pared como un icono bizantino, sosteniendo la mano en alto, bien abierta y con los dedos extendidos. Los dedos eran muy grandes, y estaban hinchados en forma de émbolo en sus extremos, rodeado cada uno de ellos por una pequeña aureola*. La primera asociación que tuvo mi paciente a propósito de esta imagen fue la de los dedos de un sapo con membranas aspirantes en sus extremos; luego, la similitud con un falo. La puesta en escena a la antigua de esta imagen materna tiene también importancia. Es probable que en esta fantasía la mano signifique lo generador y creador. Esta interpretación se ve confirmada por otra curiosa fantasía del mismo paciente: *de la mano de su madre se eleva algo parecido a un cohete, que observándolo con más detenimiento resulta ser un pájaro luminoso de alas doradas, un faisán dorado*, como dice él mismo luego. Hemos visto ya que la mano posee realmente el significado de la generación, y que en la preparación del fuego desempeña la función correspondiente. Con la mano se hace brotar el fuego por fricción, por lo que éste surge de ella. Agni, el fuego, es alabado como un pájaro de alas doradas[18].

* Cantoral evangélico, n.º 398 (p. 424).

** *Op. cit.*, n.º 392 (p. 420).

18. «Poner al gallo rojo sobre el tejado» significa prender fuego a una casa.

272 De los aztecas dice *Miss* Miller: «Dans mon enfance, je m'intéressais tout particulièrement aux fragments aztèques et à l'histoire du Pérou et des Incas» [Cuando era niña, estaba especialmente interesada en los fragmentos aztecas y en la historia del Perú y de los incas]. Por desgracia, no llegamos a saber nada más. Pero de la aparición del azteca podemos concluir que lo inconsciente se ha complacido en apropiarse de las impresiones de estas lecturas, evidentemente por existir un parentesco de esencia entre dicho material y los contenidos inconscientes, o por ser aquél capaz de expresar éstos satisfactoriamente. Al igual que sospechábamos la presencia de



Figura 41. El hermafrodita coronado.
Tractatus qui dicitur Thomae Aquinatis de alchimia (*ca.* 1520).

la madre tras la esfinge, podemos suponer en el azteca un aspecto del padre. Como la madre influye sobre todo en el eros del hijo varón, en el caso de Edipo resulta lógico su casamiento con la madre. Pero el padre influye en el espíritu (*logos*) de la hija, acrecentándolo, a menudo hasta la intensidad patológica, estado que en posteriores trabajos míos he calificado como «posesión por el ánimus». Esta destinación espiritual desempeñó a título personal en nuestra autora un papel nada despreciable y desembocó por último, como se deduce del prefacio a la segunda edición de este libro, en la enfermedad mental. Aunque en el azteca destaque claramente la figura masculina y, con ella, el influjo del padre, la primera en aparecer fue no obstante la esfinge femenina. Al tratarse de una norteamericana no podemos excluir que con eso esté insinuándose una cierta preponderancia del elemento femenino. El complejo materno, en efecto, es habitual en Estados Unidos y con frecuencia muy pronunciado, seguramente debido al fuerte predominio del influjo materno tanto en las familias como en la posición social de la mujer en general. El hecho de que más de la mitad del capital norteamericano se halle en manos femeninas, da que pensar en esta dirección. A consecuencia de ello, muchas norteamericanas desarrollan sobre todo su lado masculino, el cual es compensado luego en lo inconsciente por una instintividad exquisitamente femenina, es decir, precisamente por una esfinge.

273 La figura del azteca empieza por ser caracterizada como «heroica». Representa el ideal masculino para la femineidad primitiva de nuestra autora. Con este ideal nos hemos tropezado ya en el encuentro con el oficial de a bordo italiano, que tan sin pena ni gloria desapareció de escena. Verdad es que éste se correspondía en alguna medida con el ideal inconsciente entrevisto por *Miss* Miller, pero no podía rivalizar propiamente con él, por faltarle el *charme* místico del «amante-demonio», ese ángel que se interesa por las hijas de los hombres, como parece que suelen a veces hacer los ángeles. (¡De ahí que las mujeres tengan que cubrirse los cabellos en la iglesia, donde los ángeles están también presentes!) Entendemos ahora qué fue lo que se volvió contra el marino: es la destinación espiritual personificada por el héroe azteca, que por abrigar expectativas en exceso elevadas jamás o sólo raras veces encuentra al amado entre los hijos de los hombres. En estos casos ya puede ser la actitud consciente todo lo racional y modesta que se quiera, que las expectativas inconscientes no se verán influidas por ello en lo más mínimo. Y tampoco cambia nada si tras superarse las mayores dificultades y resistencias se llega a lo que se conoce como un matrimonio «normal», porque todo lo que sucede entonces es que las intenciones de lo inconsciente se descubren más tarde y

que éste termina una vez más imponiéndose, sea modificando el estilo de vida o en forma de una neurosis o aun de una psicosis.

274 Tras esta visión sintió *Miss* Miller cómo iba formándosele «pedazo a pedazo» un nombre, que parecía pertenecer a este azteca, «hijo de un inca del Perú». El nombre era «Chi-wan-to-pel»[19]. Como indica la autora, entre sus reminiscencias figura algo de este estilo. El acto de poner nombre a una cosa es algo que, como el bautismo, reviste una importancia extraordinaria para la creación de la personalidad, pues al nombre viene reconociéndosele desde antiguo un poder mágico. Conocer el nombre secreto de una persona significa tener poder sobre ella. A título de ejemplo, por todos conocido, mencionaré el cuento de Rumpelstilzchen. En un mito egipcio, Isis despoja para siempre de su poder al dios solar Re obligándole a revelarle su verdadero nombre. Poner nombre a una cosa significa, por tanto, conferirle poder, prestarle una determinada personalidad o alma[20]. A este respecto observa la autora que este nombre le recuerda vivamente al del Popocatepetl, que como es sabido figura entre los recuerdos inolvidables de la escuela y que reaparece de vez en cuando durante el análisis en sueños o asociaciones causando la indignación de los pacientes. Si ni siquiera vacilamos en considerar sin prejuicios este chiste sacrílego, nos preguntaremos por su razón de ser. Pero entonces tenemos que plantearnos también la pregunta con que puede replicarse a la anterior: ¿por qué ha de ser siempre el Popocatepetl el que reaparezca, y no su vecino el Iztaccihuatl, o el aún más elevado y también vecino Orizaba, de nombre incluso aún más bonito y fácil de pronunciar? El Popocatepetl queda grabado en la memoria debido a lo onomatopéyico de su nombre. En inglés es la palabra *to pop*, «reventar», «saltar» (*popgun*, «pistola de

19. La identidad del héroe divino con el *myste* es indudable. En la plegaria que se eleva a Hermes en un papiro, se lee: σὺ γάρ, ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ · τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν · ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλόν σου... (Pues tú eres yo, y yo soy tú, tu nombre es el mío, y mi nombre el tuyo, pues yo soy tu imagen). Kenyon, cit. en Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 97. El héroe como imagen de la libido aparece magníficamente representado en la cabeza de Dioniso de Leiden (Roscher, *Lexikon* I, col. 1128), donde los cabellos se elevan sobre su frente serpenteando como si fueran llamas. Es como una llama. Cf. Is 10, 17: «La luz de Israel vendrá a ser fuego, y su Santo, llama». Fírmico Materno (*De errore profanarum religionum*, XIX) cuenta que el dios era saludado como esposo y luz joven, y conserva la sentencia siguiente: δε νυμφίε χαῖρε νυμφίε χαῖρε νέον φῶς (saludos, esposo, saludos, luz nueva), a la que contrapone la idea cristiana: «Nullum apud te lumen est, nec est aliquis qui sponsus mereatur audire: unum lumen est, unus es sponsus. Nominum horum gratiam Christus accepit» (No hay luz en ti, ni merece nadie ser nombrado esposo: sólo una luz hay, sólo un esposo. La gracia de esas denominaciones la recibió Cristo) [p. 47].

20. Poner un nombre a una cosa transfiere a ésta ciertas cualidades, si no el alma misma; de ahí la antigua costumbre de ponerse a los niños nombres de santos.

aire comprimido», etc.) la que entra aquí en consideración como onomatopeya; y en francés y en alemán las palabras *Hinterpommern*, *Pumpernickel*, *bombe* y *pétarde* (*le pet*, «flato»). La palabra *Popo*, corriente en alemán, no existe, es verdad, en inglés, pero, por contra, el flato es aquí designado como *to poop*, y en el lenguaje infantil (de Estados Unidos) como *to poo-poo*. Al acto de la defecación lo designan con agrado los niños como *to pop*. Un nombre chistoso para el trasero es *the bum*. (*Poop* es también el nombre de la popa de un buque.) En francés se consideran onomatopéyicos *pouf!*, *pouffer*, «reventar», *la poupe*, «popa del barco», *le poupard*, «nene», *la poupée*, «muñeca». *Poupon* es una palabra cariñosa para un niño con mofletes; en holandés *pop* es muñeca, y en latín *puppis* es popa (puente de popa), aunque Plauto la emplea en términos jocosos para designar la parte posterior del cuerpo; *puppus* significa «niño», y *pupula*, «niña», «muñequita». El griego ποππύζω significa silbar o chasquear la lengua. Se dice del beso, pero también de los ruidos que se producen accidentalmente al tocarse la flauta (en Teócrito).

275 Uno de mis pacientes unió siempre en sus años infantiles el acto de la defecación con la fantasía de que su trasero era un volcán en erupción, que expulsaba lava con violentas explosiones de gas. Las denominaciones de los fenómenos naturales elementales son originalmente muy poco poéticas; piénsese, por ejemplo, en el hermoso fenómeno que es un meteoro, al que sin ninguna poesía se llama en alemán *Sternschnuppe*. (Ciertos indios sudamericanos lo llaman «orina de las estrellas».) La cascada del «Velo de la Virgen» en el Valais, famosa por su belleza, lleva este nombre tan lírico desde hace muy poco tiempo. Anteriormente se llamaba *Pissevache*. Los nombres se toman de la fuente más próxima.

276 De entrada, pues, se hace muy difícil entender que precisamente esta figura, la de Chiwantopel, de la que uno espera que posea un carácter místico y a la que *Miss* Miller compara en una observación con el guía espiritual de los espiritistas, tenga unos vecinos tan irreverentes como para que su misma esencia (el nombre) parezca estar relacionada con esas apartadas regiones del cuerpo. Para comprender que tal cosa sea posible, tiene uno que recordar que cuando afloran las producciones de lo inconsciente, lo primero en subir hacia arriba es el material olvidado de los días de la infancia. De ahí que uno tenga que hacer suyo el punto de vista de esa época, en la que un material semejante flotaba aún en la superficie. Cuando lo inconsciente, por tanto, aproxima un objeto sumamente venerado a las inmediaciones de lo anal, es preciso concluir que con ello está dándose expresión a la atención y estimación que los niños

confieren todavía a esas funciones tan mal vistas por el adulto. Residuos de este interés infantil subsisten siempre de todos modos. Lo único que hay que saber es si ello se corresponde también con la psicología del niño. Pero antes de entrar en esta cuestión, es preciso hacer notar que lo anal guarda una relación muy estrecha con el respeto. Un cuento oriental relata que los caballeros cristianos se untaban con excrementos de sacerdotes para ser causa de temor. Una paciente que se caracterizaba por rendir una especial adoración a su padre, veía a éste en una de sus fantasías *sentado con dignidad en su orinal y siendo saludado servilmente por gentes que pasaban delante de él*. También hay que mencionar que entre las heces y el oro existe una íntima relación[21]; lo que menos valor posee se asocia a lo que lo posee en mayor grado. Los alquimistas buscaban, entre otras cosas, en los excrementos (*in stercore invenitur*) su *prima materia*, de la que provenía la figura mística del *filius philosophorum*. Una joven educada en los valores religiosos vio en sueños un *crucifijo representado en el fondo de una bacinilla de flores azules*. El contraste es tan enorme que hay que suponer que las valoraciones de la infancia tienen que ser muy distintas de las nuestras. Y, en efecto, lo son realmente. Los niños dedican al acto de la defecación y a sus productos un interés[22] con el que ya no volvemos a encontrarnos posteriormente más que entre los hipocondríacos. Empezamos a entender un tanto ese interés cuando vemos que el niño une muy pronto a la defecación una teoría de la propagación[23]. A partir de aquí es otro el rostro que aquél pasa a ofrecernos. Lo que el niño piensa es: ésta es la forma en que se produce una cosa, en la que algo «sale fuera».

277 La misma niña de la que he hablado en el opúsculo «Sobre conflictos del alma infantil»* y que, como es sabido, tenía del nacimiento una teoría anal como la del pequeño Hans de los escritos de Freud, adoptó más tarde la costumbre de pasar mucho tiempo en el cuarto de baño. En cierta ocasión su padre perdió la paciencia,

21. De Gubernatis [*Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*] dice basándose en el folclore que oro y excrementos habrían estado siempre unidos, y Freud basa en su experiencia psicológica idéntica opinión. Grimm [*Mythologie* III, p. 454] nos informa del siguiente conjuro mágico: si se quiere que haya dinero en casa todo el año, hay que comer lentejas el Viernes Santo. Esta curiosa relación se explica fácilmente por el hecho fisiológico de que las lentejas sean difíciles de digerir y vuelvan a salir a la luz en forma de monedas. Uno acaba de este modo...ndo dinero.

22. Un padre de nacionalidad francesa que quiso (como es natural) discutirme que su hijo compartiera este interés, acabó no obstante por mencionar que cuando el niño decía «cacao» añadía siempre *lit*; lo que decía, por tanto, era *caca-au-lit*.

23. Freud, *Analyse der Phobie eines 5jährigen Knaben*.

* OC, 17,1.

y acercándose a la puerta le dijo a voz en grito: «¡Haz el favor de salir de una vez!; ¿se puede saber qué estás haciendo?». La respuesta que le llegó del otro lado fue: «¡Un carrito y dos ponis!». La pequeña se «hacía», pues, un carrito y dos ponis, es decir, dos cosas que por entonces tenía muchas ganas de poseer. Por esta vía puede uno hacerse todo lo que desee. La niña desea tener por encima de todo una muñeca o (en el fondo) un niño real (es decir, la niña empieza a ejercitarse en la que será su misión biológica), y por la vía en la que se producen todas las cosas se hace una muñeca, en representación del niño o del objeto que en cada caso desea tener. Por boca de otra paciente tuve conocimiento de una fantasía similar, que databa de su infancia: en su excusado había una grieta en la pared, y ella fantaseaba que *de la grieta salía un hada y le regalaba todas las cosas que deseaba*. Como es sabido, el excusado es el lugar en el que muchas personas hacen un alto para entregarse a sus ensueños y donde se crean algunas cosas que luego ya no se considerarían originadas en un sitio como ése. Una fantasía patológica que encaja en este contexto es la de los dos artistas enfermos de que habla Lombroso[24]:

> Cada uno de ellos creía ser Dios mismo, el rey de la Creación. Ambos creaban o engendraban el mundo haciéndolo salir del intestino recto, como salen los huevos de los pájaros por el canal ovoide [es decir, de la cloaca]. Uno de ellos estaba dotado de auténtico genio artístico. Pintó un cuadro... que lo representaba en el acto creador: el mundo salía de su ano, y su miembro estaba completamente erecto; él mismo estaba desnudo, rodeado de mujeres y de todos los distintivos de su poder.

278 Hasta no apreciar estas relaciones no tuve claro el significado de una observación que había hecho años atrás y no había sido capaz de comprender, y a la que por ello nunca había dejado de darle vueltas. La paciente era una mujer con estudios que había tenido que separarse de su marido y de su hijo en circunstancias trágicas. Una vez internada en el sanatorio, mostraba esa impasibilidad e «insolencia» típicas que se conocen como «demencia afectiva». Como tenía mis dudas sobre esa demencia, en la que me inclinaba más bien a ver una actitud secundaria, me tomé unas cuantas molestias para acceder a la fuente encubierta del afecto. Por fin, tras más de tres horas de esfuerzos, conseguí acertar con una asociación de ideas que dio con la paciente en una explosión sentimental perfectamente apropiada y, por consiguiente, conmovedora. En ese momento se había

24. *Genie und Irrsinn*, p. 207.

establecido con ella una comunicación afectiva plena. Sucedía esto a mediodía. Por la tarde, cuando me dirigí otra vez al mismo departamento con el fin de visitarla a la hora convenida, ella se había preparado para recibirme cubriéndose con excrementos de la cabeza a los pies, momento en el que exclamó riéndose: «¿Te gusto ahora?». Hasta ese instante jamás había hecho algo así; aquel gesto estaba claro que iba dirigido a mí. La impresión que me causó aquello fue tan penetrante, que como consecuencia quedé convencido durante años de que este tipo de casos lo eran realmente de demencia afectiva. En realidad, esta ceremonia de salutación era una defensa drástica contra la transferencia, en la medida en que la paciente actuaba como una persona adulta. En la medida, sin embargo, en que hacía lo propio al nivel de un infantilismo regresivo, la ceremonia era una explosión positiva de emociones. De ahí la pregunta de doble sentido: «¿Te gusto ahora?».

279 La génesis de Chiwantopel a partir de Popocatepetl tendría, pues, de acuerdo con las explicaciones de arriba, el siguiente significado: «Yo lo hago, lo produzco, lo invento». Se trata de una suerte de antropogenia o nacimiento por vía infantil. Los primeros seres humanos fueron hechos de barro o arcilla. El latino *lutum*, que en propiedad significaría «tierra ablandada», tiene también el sentido translaticio de «basura». En Plauto es incluso un insulto, como si se le dijera a alguien: «¡Eres basura!». El nacimiento anal recuerda también al motivo de arrojarse una cosa detrás de uno. De ello constituye un conocido ejemplo el oráculo recibido por Deucalión y Pirra, los únicos supervivientes del gran Diluvio, por el cual tenían que arrojar detrás de ellos los huesos de la Gran Madre. Arrojaron entonces piedras detrás de ellos, de las que nacieron seres humanos. De manera parecida los dáctilos nacieron también, según una leyenda, del polvo que había arrojado tras ella la ninfa Anquíale. Todavía hay que mencionar un significado jocoso del producto anal: el humor popular suele concebir los excrementos como un monumento o un recordatorio (lo que desempeña un papel entre los delincuentes en forma de *grumus merdae*). Me limitaré a recordar las conocidas narraciones burlescas en las que el conducido por un espíritu por caminos laberínticos hasta un tesoro escondido, deposita en calidad de último poste indicador sus propios excrementos tras haberse despojado de todas sus ropas. En épocas remotas no hay duda de que a un signo de estas características se le atribuyó un significado no menor que al concedido a las deyecciones de los animales como un indicador importante de su presencia o de la dirección de su marcha. Sencillos monumentos de piedra («hombrecillos de piedra») habrán venido seguramente a sustituir a los más perecederos excrementos.

280 Debe mencionarse todavía que *Miss* Miller cita como paralelo a la aparición en su consciencia de Chiwantopel un diferente caso, en el que vino repentinamente a su mente un nombre, A-ha-ma-ra-ma, que le produjo la impresión de ser asirio. Como posible origen se le ocurrió «Asurabama, qui fabriqua des briques cunéiformes» [Asurabama, que fabricó ladrillos cuneiformes]. Este hecho me resulta por completo desconocido. No obstante, fue Asurbanaplu o Asurbanipal quien hizo levantar esa biblioteca de textos cuneiformes descubierta en las excavaciones de Kujundschik. Es posible que «Asurabama» guarde relación con este nombre. Hay que tener presente, además, el nombre de Aholibamah, con el que nos tropezamos ya en la Primera Parte. La palabra «Ahamarama» revela asimismo relaciones con Anah y Aholibamah, es decir, con esas hijas de Caín que sentían una pasión pecaminosa por los hijos de Dios. Esta posibilidad indica que Chiwantopel sería el anhelado hijo de Dios. ¿Acaso pensaba Byron en las dos hermanas prostitutas Oholá y Oholibá (*Ezequiel* 23, 4)? Aholibamah es el nombre de una de las mujeres de Esaú (*Génesis* 36, 2 y 14). Otra de sus mujeres se llama Ada. La doctora R. Schärf llama en este punto mi atención sobre una disertación presentada en 1887 en Breslau por Georg Mayn sobre el *Heaven and Earth* de Byron. El autor indica que es muy probable que Anah sonara en un origen igual que Adah. Pero Byron transformó este nombre en Anah, porque Adah figura ya en el drama *Caín*. De acuerdo con su significado, en el nombre Aholibamah se albergan resonancias de las Oholá y Oholibá de *Ezequiel* 23, 4 ss. Oholá significa: «(ella tiene) su (propia) tienda», es decir, su propio templo. Oholibá significa: «mi tienda está dentro», es decir, en Jerusalén (en *Ezequiel* 24, 4 ss. Oholá es el nombre de Samaría). En *Génesis* 36, 41 es también el nombre de una tribu edomita. Los cultos cananeos se celebraban en alturas, en «bamoth», como en especial se infiere de los profetas. Un sinónimo de «altura» es también «ramah». Si sería lícito incluir dentro de este contexto el neologismo de *Miss* Miller, Ahamarama, es cosa que puede ponerse en duda.

281 *Miss* Miller observa que, junto al nombre Asurabama, se le ocurrió también el de «Ahazuerus». Esta ocurrencia conduce a una dimensión completamente diferente del problema de la personalidad inconsciente. Si los materiales hasta ahora reunidos ponían al descubierto ante nuestra vista algo relacionado con la teoría infantil de la creación del hombre, esta nueva ocurrencia dirige nuestra mirada al dinamismo de la creación inconsciente de la personalidad. Ahasvero es, como es sabido, el judío errante. Su principal característica estriba en su peregrinar sin fin ni pausa hasta la consumación del

mundo. Que a la autora haya venido justamente a ocurrírsele este nombre, nos autoriza a seguir esta pista.

282 La leyenda de Ahasvero, cuyas primeras huellas literarias se remontan al siglo XIII, parece tener un origen occidental. La figura del judío errante ha experimentado aún más recreaciones literarias que la figura de Fausto, y esas refundiciones se han verificado en su mayoría en el último siglo. Aunque el nombre de la figura no fuera Ahasvero, no por eso dejaría ella de existir bajo otro nombre, acaso con el del conde de Saint-Germain, el misterioso rosacruz del que se asegura que es inmortal y del que dice conocerse incluso su actual paradero (el país)[25]. Aunque no pueda demostrarse que las noticias sobre Ahasvero sean anteriores al siglo XIII, es posible que la tradición oral se remonte de hecho mucho más lejos, sin que fueran de descartar puentes con Oriente. El «joven eterno» es allí la figura paralela de Jidr o al Jádir, el Chidher cantado por Rückert. La leyenda es puramente islámica[26]. Pero lo llamativo es que Jádir no solamente pasa por ser un santo, sino que en círculos sufíes alcanza incluso a poseer un significado divino. Teniéndose en cuenta lo estricto del monoteísmo islámico, se inclina uno a pensar que Jádir sería una divinidad árabe y preislámica, que la nueva religión, aun sin prestarle, claro está, ningún reconocimiento oficial, se habría decidido a tolerar por ciertos motivos. Pero no hay ninguna manera de demostrar este extremo. Las primeras huellas de Jádir aparecen en los comentadores del Corán: Buchâri (muerto en 870) y al-Tabari (muerto en 923), y todavía más en concreto en el comentario a un curioso pasaje de la decimoctava sura del Corán, titulada: «La caverna», en la cual ha de verse la gruta en la que, según la leyenda, reposaron durante 309 años los siete durmientes, escapando así de sus perseguidores para despertar en una nueva era. Resulta interesante, ahora bien, observar de qué modo llega el Corán, tras largas consideraciones éticas en el transcurso de esa misma sura, al siguiente pasaje, de particular importancia para la génesis del mito de Jádir. Cito, pues, el Corán literalmente:

> Moisés dijo un día a su criado [Josué, hijo de Nun]: No dejaré de peregrinar hasta haber alcanzado la confluencia de los dos mares, aunque para ello tenga que viajar ochenta años. Y cuando llegaron a la confluencia de los dos mares, olvidaron allí su pez [que habían llevado consigo para alimentarse], el cual siguió su camino por

25. El pueblo no entrega a su héroe solar peregrinante. De Cagliostro se cuenta, por ejemplo, que en cierta ocasión salió de Basilea en cuatro caballos blancos por todas las puertas de la ciudad al mismo tiempo.

26. Al respecto cf. mi ensayo «Sobre el renacer» [OC 9/1,5, § 40 ss.].

> un canal hasta el mar. Cuando ya habían pasado por aquel lugar, Moisés le dijo a su criado: Trae la comida, pues nos sentimos cansados por el viaje. Pero éste replicó: ¡Mira lo que me ha sucedido! Cuando descansamos en la roca, me olvidé del pez. Sólo el Demonio puede haber hecho que me olvidara de él y no lo recordase, y de alguna manera maravillosa el pez encontró su camino hasta el mar. Dijo entonces Moisés: Allí está, pues, el lugar que buscamos. Y, volviendo sobre sus pasos, regresaron. Y se encontraron a uno de nuestros siervos, a quien nosotros[27] habíamos otorgado nuestra gracia y nuestra sabiduría. Y Moisés le dijo: ¿He de seguirte para que, siendo mi guía, me enseñes parte de la sabiduría que has aprendido? Pero él replicó: No tendrás paciencia conmigo; pues, ¿cómo podrías tenerla en cosas que no puedes entender[28]?

283 Moisés acompaña ahora al misterioso Siervo de Dios, el cual hace toda clase de cosas que aquél no puede entender, tras lo cual el desconocido se despide de él, diciéndole:

> Los judíos te preguntarán por el Dulcarnain[29]. Tú respóndeles: voy a contaros una historia de él. Nosotros asentamos su reino en la tierra, y le dimos los medios para cumplir todos sus deseos. Él siguió un día su camino, hasta llegar al lugar en que el Sol se pone, donde le pareció como si éste se hundiera en un pozo lleno de lodo negro. Allí se encontró con un pueblo...[30].

284 A esto le sigue una consideración moral, tras la cual la narración prosigue diciendo:

> Siguió entonces caminando, hasta que llegó al lugar en que sale el Sol...[31].

285 De querer nosotros saber quién sería el desconocido Siervo de Dios, acude en nuestra ayuda este pasaje: es el Dhulqarnain, Alejandro, el que camina de poniente a levante, como el Sol. El pasaje del

27. Nosotros, es decir, Alá.
28. *Op. cit.*, p. 246.
29. El «bicorne». Los comentadores consideran que el así aludido es Alejandro Magno, el cual representa en cierto modo en la leyenda árabe el papel de Dietrich de Berna. Los dos cuernos hacen referencia al poder del toro solar. En impresiones numismáticas es frecuente encontrarse con imágenes de Alejandro con los cuernos de Júpiter Amón (figura 42). Se trata de la identificación del héroe legendariamente entretejido con el Sol de primavera bajo el signo de Aries. Resulta imposible no ver que la humanidad siente una honda necesidad de disolver lo personal y humano de sus héroes para finalmente hacerlos por μετάστασις iguales al Sol, es decir, un símbolo acabado de la libido. De hacer nuestras las ideas de Schopenhauer, diríamos seguramente «símbolo de la libido». De hacer nuestras las de Goethe, diríamos «Sol», ya que nosotros somos porque el Sol nos ve.
30. *Op. cit.*, p. 248.
31. *Op. cit.*, p. 249.



Figura 42. El bicorne Alejandro.
Moneda de Lisímaco (siglo III a.C.).

Siervo desconocido de Dios lo explican los comentadores diciendo que se trata de Jádir, «el verdeante», «el peregrino infatigable... el maestro y consejero de los piadosos, el sabio en cosas divinas... el inmortal»[32]. La autoridad de Tabari pone a Jádir en relación con Dhulqarnain: durante la campaña de Alejandro, Jádir habría llegado hasta las orillas del «río de la vida», y los dos, Alejandro y Jádir habrían bebido de sus aguas sin saberlo, volviéndose inmortales. Jádir es además identificado por los antiguos comentadores con Elías, que tampoco murió, sino que fue transportado al cielo en un carro de fuego. El carro de fuego es común a Elías y Helios[33]. Hay que notar también que de Ahasvero se sospecha que adeudaría su existencia a un oscuro pasaje de la Sagrada Escritura. Este pasaje se encuentra en *Mateo* 16, 28, y está precedido por la escena en la que Cristo instituye a Pedro como piedra de su iglesia y le nombra administrador de su poder; a ella le sigue la profecía de su muerte, y a continuación viene el pasaje al que me refería arriba:

> Yo os aseguro: entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean al Hijo del hombre venir en su Reino.

286 Aquí es donde se sitúa también la escena de la transfiguración:

> Y se transfiguró delante de ellos: su rostro se puso brillante como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la nieve. En esto, se

32. Vollers, *Chidher*, p. 235. Tomo de este trabajo las ideas de los comentadores del Corán.

33. De modo parecido a Mithra y Cristo, cf. Primera Parte [§ 165 del presente volumen].

> les aparecieron Moisés y Elías que conversaban con él. Tomando Pedro la palabra, dijo a Jesús: «Señor, bueno es estarnos aquí. Si quieres, haré aquí tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías»[34].

287 De estos pasajes se desprende que Cristo es en cierto modo asemejado a Elías, aunque sin ser idéntico a él[35], pese a que el pueblo le tuviera por tal. Pero la Ascensión a los cielos establece un paralelo entre Cristo y Elías. La profecía de Cristo permite darse cuenta de que, además de su propia persona, existe otro o varios inmortales más que no morirán hasta la parusía. Según *Juan* 21, 21 ss., el joven Juan fue considerado como uno de esos inmortales, y en la leyenda, efectivamente, Juan no está muerto, sino que se limita a dormir en la tierra hasta la parusía, de modo que, al respirar, el polvo forma remolinos sobre su tumba[36].

288 En otro relato[37] se dice que Dhulqarnain condujo a su «amigo» Jádir a la fuente de la vida, para hacerle beber allí la inmortalidad[38]. (Alejandro también se habría bañado en el río de la vida, llevando a cabo las abluciones rituales.) En la leyenda árabe Jádir es el acompañante, o bien hace aparición acompañado de un segundo. (Jádir con Dhulqarnain o con Elías, «como ellos» o igual a ellos[39].) Son, pues, dos análogos, que sin embargo difieren entre sí. La situación análoga la observamos en el cristianismo en la escena del Jordán, donde Juan «conduce a Jesús a la fuente de la vida». En ella éste desempeña, como bautizado, el papel subordinado, y Juan el principal, de modo parecido a Dhulqarnain y Jádir, Jádir y Moisés, o incluso Jádir y Elías. La relación es tal que Vollers[40] compara, por un lado, a Jádir y Elías con Gilgamesh y su hermano primitivo Eabani o Enkidu, y, por otro, con los Dioscuros, de los cuales también uno es inmortal y el otro mortal. Esta relación se repite en Jesús y Juan el Bautista[41], de una parte, y Jesús y Pedro, de otra. Pero este último paralelo carece de explicación hasta comparárselo con el misterio de Mithra, donde el contenido esotérico nos es revelado al menos por los monumentos. En el relieve mitraico

34. Mt 17, 2-4.
35. En cambio, según Mt 17, 11 en Juan el Bautista ha de verse a Elías.
36. Cf. la leyenda de Kyffhäuser.
37. Vollers, *op. cit.*, p. 258.
38. Otro relato cuenta que Alejandro estuvo con su «ministro» Jádir en el monte Adams de la India.
39. Estas ecuaciones mitológicas siguen escrupulosamente las leyes del sueño, donde el soñante puede ser descompuesto en varias figuras distintas.
40. *Op. cit.*, p. 274.
41. «Es preciso que él crezca y que yo disminuya» (Jn 3, 30).

en mármol de Klagenfurt[42] se representa a Mithra coronando con la corona radiante o elevando (¿?) hacia lo alto al Helios que se arrodilla ante él o asciende flotando en su dirección. En el monumento mitraico de Osterburken, Mithra aparece representado sosteniendo en la diestra la mística espaldilla del buey sobre el Helios que se inclina ante él, y descansando la siniestra en el puño de la espada. Entre ambos aparece depositada en el suelo una corona. A propósito de esta escena, Cumont[43] considera probable que represente el prototipo divino de la ceremonia de iniciación en el grado de *miles*, en la que se concedían al *myste* una espada y una corona. A Helios, por tanto, estaría nombrándosele aquí *miles* de Mithra. En general, Mithra parece conducirse con altanería respecto a Helios, lo que recuerda la audacia mostrada también por Heracles frente a éste, cuando, al brillar Helios con demasiada fuerza sobre la tierra yendo el héroe de camino a la guarida de Gerión, Heracles le amenazó lleno de ira con atravesarlo con sus infalibles flechas. Helios se vio de este modo obligado a ceder y entregó a Heracles la barca con la que él mismo suele cruzar el océano. Así es como Heracles llegó a Eritia, donde se encuentran los rebaños de bueyes de Gerión[44].

289 En el monumento de Klagenfurt se representa, además, a Mithra estrechando la mano de Helios, como despidiéndose o en señal de confirmación (figura 43). En otra escena, Mithra se sube al carro de Helios para recorrer el cielo o «cruzar el océano»[45]. Cumont piensa que Mithra está aquí confiriendo a Helios algún tipo de solemne investidura y otorgándole poderes divinos al coronarle con sus propias manos[46]. Esta relación se corresponde con la de Cristo y Pedro, que merced a su atributo, el gallo, posee un carácter solar. Tras la ascensión a los cielos de Cristo, Pedro es el representante visible de la divinidad, por lo que sufre la misma muerte que Cristo (la crucifixión), sustituye al dios principal del imperio romano, el *Sol invictus*, y se convierte en cabeza de la *ecclesia militans et triumphans*; en la escena de Malco demuestra ya ser el *miles Christi*

42. Cumont, *Textes et monuments*, pp. 172 ss.

43. *Op. cit.*, p. 173.

44. A los paralelos entre Heracles y Mithra se les puede seguir la pista aún más lejos. Como Heracles, Mithra es también un excelente arquero. A juzgar por algunos monumentos, parece que Mithra se vio también amenazado en su juventud por una serpiente. El significado de los trabajos de Heracles coincide con el misterio mitraico de la victoria sobre el toro y su sacrificio. (Figura 38.)

45. Estas tres escenas constituyen una serie en el monumento de Klagenfurt, por lo que puede presuponerse que forman una unidad dramática. Reproducciones en Cumont, *Mysterien des Mithra*, lámina II, figura 6 (cf. figura 43).

46. Cumont, *op. cit.*, p. 173; Roscher, *Lexikon* II, col. 3048, 42 ss.

al que se entrega la espada. El sucesor de Pedro porta la triple corona. Pero la corona es un atributo solar, y así es como el Papa es un simbólico *solis invicti comes*, como un césar romano. El Sol cesante nombra un sucesor al que transfiere la fuerza solar. Dhulqarnain entrega a Jádir la vida eterna, y Jádir comunica a Moisés la sabiduría; de hecho, incluso existe un relato en el que su olvidadizo criado, Josué, bebe de la fuente de la vida sin darse cuenta, haciéndose inmortal, por lo que (como castigo) Jádir y Moisés lo suben a un barco y lo empujan a continuación mar adentro; de nuevo un fragmento de un mito solar, el motivo de la «travesía por el océano»[47].

290 El símbolo que designa esa parte del zodíaco en la que el Sol, coincidiendo con el solsticio de invierno, reinicia nuevamente su ciclo anual, es el pez cabra, el αἰγόκερως (capricornio); el Sol asciende a las montañas más altas como una cabra, y nada en el fondo del mar como un pez. El pez tiene a veces en sueños el significado del niño no nacido[48], pues éste vive antes de nacer en el agua, como los peces; y el Sol se torna, al sumergirse en el mar, niño y pez a la vez. De ahí que el pez guarde relación con la renovación y el renacimiento.

291 El viaje de Moisés y su criado, Josué, es el viaje de toda una vida (ochenta años). Los dos envejecen y pierden su fuerza vital, o sea, al pez, «que de manera maravillosa siguió su camino al mar», es decir, el Sol se pone. Como ambos notan la pérdida, en ese lugar donde se halla la fuente de la vida (es decir, donde el pez muerto revivió y saltó al agua) encuentran a Jádir envuelto en su manto[49] y sentado en tierra, y, según otra versión, en una isla en mitad del océano o en el «lugar más húmedo de la tierra», es decir, justo después de que haya renacido de las profundidades acuáticas maternas. Donde desapareciera el pez nace Jádir, «el verdeante», el «hijo de las profundidades acuáticas», la cabeza velada, un heraldo de la sabiduría divina, como el Oannes-Ea babilonio (figura 44) que fue representado en figura de pez y salía todos los días del mar para enseñar sabiduría al pueblo[50].

47. Cf. Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*.

48. Esta interpretación es todavía un tanto mitológica; en rigor, el pez es símbolo de un contenido (autónomo) de lo inconsciente. Manu tiene un pez con cuernos. Cristo es un pez, como el hijo de Ἰχθύς, la Derceto sirofenicia. Josué ben Nûn significa «hijo del pez». El «bicorne» (Dhulqarnain, es decir, Alejandro) colinda con la saga de Jádir.

49. Ese velamiento significa invisibilidad, es decir, «ser un espíritu». De ahí el velamiento en los misterios (figura 6). Los niños que nacen con la «cofia de la suerte» (el *amnios* que envuelve al feto) pasan por ser especialmente afortunados.

50. El Tages etrusco, el «niño recién labrado» que sale del surco recién trazado por el arado, es asimismo un profesor de sabiduría. En el mito basuto de Litaolane (Frobenius, *op. cit.*, p. 105) se cuenta que, tras haber devorado un monstruo a todos los seres



Figura 43. Mithra y Helios.
Fragmento del santuario de Mithra en Klagenfurt.

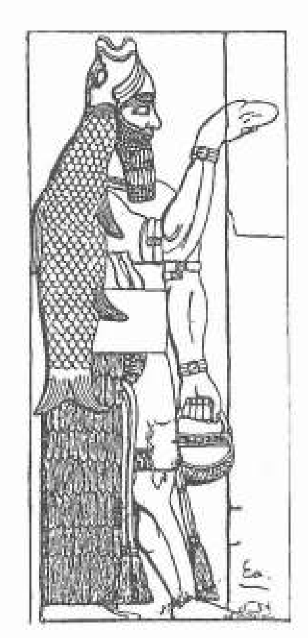


Figura 44. Sacerdote con máscara de pez encarnando a Oannes.
Relieve en Kujundchik (Nínive).

292 Su nombre es puesto en relación con Juan. Con la salida del Sol renovado, lo que fuera pez y viviera en la oscuridad, rodeado por todos los terrores de la noche y de la muerte[51], se convierte en astro diurno luminoso y ardiente. Las palabras de Juan el Bautista pasan con ello a tener un particular significado:

> Yo os bautizo con agua en señal de conversión; pero aquel que viene detrás de mí es más fuerte que yo... Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego[52].

293 Podemos también, siguiendo a Vollers, comparar a Jádir y Elías (Moisés y su criado Josué) con Gilgamesh y su hermano Eabani. Gilgamesh peregrina por la tierra, impulsado por el miedo y la nostalgia, con el fin de encontrar la inmortalidad (figura 45). Su camino lo conduce al otro lado del mar a presencia del sabio Utnapistim (Noé), conocedor del medio con el que pueden cruzarse las aguas de la muerte. Allí tiene Gilgamesh que sumergirse hasta el fondo del océano, en busca de la planta mágica que lo llevará de vuelta a la tierra de los hombres. Tras volver a su patria, una serpiente le roba la planta (el pez se zambulle de nuevo en el mar). Pero en su viaje de regreso desde el país de los bienaventurados Gilgamesh es acompañado por un barquero inmortal, que, desterrado por una maldición de Utnapistim, ya no puede regresar allí. Con la pérdida de la hierba mágica, el viaje de Gilgamesh se queda sin objeto, pero en su lugar es acompañado por un inmortal, de cuyo destino, sin embargo, no llegamos a saber nada más a partir de los fragmentos conservados de la epopeya. Jensen[53] supone que este inmortal exilado sería el paradigma de Ahasvero.

294 Tropezamos aquí con el motivo de los Dioscuros: mortal e inmortal, Sol que sale y Sol que se pone. En sus representaciones

humanos, la única superviviente, una mujer encinta, dio a luz a su hijo, el héroe, en un establo (en lugar de una gruta, cf. más abajo la etimología de este mito). Mientras ella acomodaba un lecho de paja para el recién nacido, éste ya había crecido y decía «palabras de sabiduría». El rápido crecimiento del muchacho, un motivo que se repite con frecuencia, parece significar que si el nacimiento e infancia aparente del héroe son tan especiales, es por ser en realidad su nacimiento un renacimiento, razón por la que se adapta también muy rápido a su papel heroico. Para una interpretación más detallada de la leyenda de Jádir, cf. mi ensayo «Sobre el renacer» [OC 9/1,5, § 240 ss.].

51. Lucha de Re con la serpiente nocturna.

52. Mt 3, 11.

53. *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur* I, p. 50. Al preparar esta edición dejé mi exposición, apoyada en lo fundamental en Jensen, tal y como estaba al principio. En algunos detalles habría que completarla con los últimos resultados de la investigación. Remito al lector a Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*; Schott, *Das Gilgamesch-Epos*; y, sobre todo, a la notable traducción de Thompson, *The Epic of Gilgamesh*.



Figura 45. Gilgamesh con la planta de la inmortalidad.
Relieve procedente del palacio de Asurnasirpal II (885-860) en Kalhu (Asiria).

cultuales, el *sacrificium mithriacum* (el sacrificio del toro) aparece con frecuencia flanqueado por los dos dadóforos, Cautes y Cautopates, de los cuales el uno sostiene la antorcha en alto y el otro inclinada hacia abajo (cf. figura 46). Representan a una suerte de pareja de hermanos, cuyo carácter viene a revelárnoslo la posición de la antorcha. Cumont los relaciona no en balde con los erotes sepulcrales, que como genios con la antorcha invertida poseen un significado tradicional. El uno sería la muerte; el otro, la vida. Aquí no puedo por menos de remitir del *sacrificium Mithriacum* (donde el toro sacrificado en el centro aparece flanqueado a ambos lados por los dadóforos) al sacrificio del Cordero (carnero) en el cristia-

nismo. El Crucificado aparece también tradicionalmente flanqueado por dos ladrones, de los que uno ascenderá al paraíso y otro descenderá al infierno[54]. Los dioses semíticos son representados muy a menudo flanqueados por dos paredros, como, por ejemplo, el Baal de Edessa, acompañado por Aziz y Monimos (donde según la hermeneusis astrológica Baal es el Sol, escoltado en su trayectoria por Marte y Mercurio). De acuerdo con la concepción babilónica los dioses se agrupan en tríadas. Así, los dos ladrones forman en cierto modo parte de Cristo. Los dos dadóforos (figura 46) son, como ha demostrado Cumont, desdoblamientos[55] de la figura principal de Mithra, al que conviene un secreto carácter triádico. Según un texto de Dionisio Areopagita, los magos celebraban una fiesta τοῦ τρι-πλασίου Μίθρου[56] (del «Mithra triple»).

295 Como indica Cumont[57], Cautes y Cautopates sostienen en ocasiones en sus manos una cabeza de toro el uno, y un escorpión el otro. Tauro y Escorpio son signos equinocciales[58], lo que apunta a que la escena del sacrificio alude en primer lugar al curso del Sol: el Sol ascendente, que se autoinmola en el cenit del verano, y el Sol descendente. En la escena del sacrificio no resultaba fácil representar su salida y su puesta, por lo que esta idea fue desalojada de la imagen sacrificial.

296 Hemos indicado más arriba que los Dioscuros representan una idea similar, si bien en una diferente forma, en la que un Sol sería mortal y el otro inmortal. Como toda esta mitología solar es psicología proyectada en los cielos, el enunciado que se halla a su base está seguramente diciendo lo siguiente: así como el hombre está formado por un mortal y un inmortal, así también es el Sol una pareja

54. La diferencia con respecto al sacrificio mitraico es significativa. Los dadóforos son dioses luminosos inofensivos que no participan en la ceremonia. La escena cristiana es mucho más dramática. La relación interna de los dadóforos con Mithra, sobre la que volveré más abajo, hace que se sospeche algo similar de Cristo y los ladrones.

55. Un monumento muestra, por ejemplo, la siguiente consagración: «D(eo) I(nvicto) M(ithrae) Cautopati». Tan pronto se encuentra «Deo Mithrae Caute» como «Deo Mithrae Cautopati» como «Deo Invicto Mithrae» como, más simplemente, «Deo Invicto» o incluso nada más que «Invicto». También ocurre que los dadóforos aparezcan armados de cuchillo y arco, los atributos de Mithra. De todo ello habría que concluir que las tres figuras representarían prácticamente tres estados diversos de una misma persona. Cf. Cumont, *Textes et monuments* I, pp. 208 s.

56. Cumont, *op. cit.* En lo relativo al drama representado por el simbolismo triádico, cf. lo dicho por mí en «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» [OC 11,2, § 172 ss.].

57. *Op. cit.*, p. 210.

58. Son los signos equinocciales para el período de 4300 a 2150 a.C. Estos signos hacía tiempo desusados se mantuvieron todavía cultualmente, pues, de una forma conservadora, hasta entrada la era cristiana.



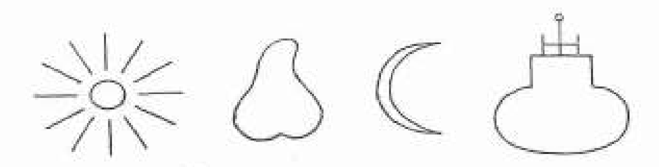
Figura 46. Los dadóforos con la antorcha en alto e inclinada.
Figuras laterales de un relieve mitraico labrado en mármol.

de hermanos, de la cual el uno es mortal y el otro inmortal. El hombre, ciertamente, es mortal, pero hay excepciones: esos hombres que son inmortales, o bien ese algo que hay en nosotros de inmortal. De este modo, los dioses, o un Jádir o un conde de Saint-Germain, son eso que es inmortal y que mora inaprehensible en alguna parte. La comparación con el Sol nos enseña una y otra vez que la dinámica de los dioses es energía anímica; ella es nuestra parte inmortal, representando ese vínculo por el que el hombre siente que nunca se desvanece en la continuidad de la vida[59]. Es la vida de la vida de la humanidad. Sus fuentes, que se elevan como un torrente desde las

59. Para caracterizar al alma individual y al alma cósmica, el *atman* personal y suprapersonal, se sirve la *Svetāsvatara-Upanisad* IV, 6, 7, 9 (Deussen, *Sechzig Upanishads des Veda*, pp. 301 s.) de la siguiente comparación: Dos alados amigos, en amistad unidos, / el mismo árbol abrazan; / de ellos el uno come el dulce fruto, / mas sin comer el otro fija su mirada. / En el mismo árbol un espíritu (*purusa*), sumido / en la impotencia, se aflige y desconcierta; / mas a otro advirtiendo que se regocija en su omnipotencia / y majestad, queda libre de aflicción... / Metros, sacrificios, ofrendas y votos, / lo que será y lo que

honduras de lo inconsciente, proceden del tronco de toda la humanidad, no siendo el individuo, biológicamente al menos, más que una rama tronchada de la madre y luego transplantada.

297 La fuerza psíquica vital, la libido, se simboliza mediante el Sol[60] o se personifica en figuras heroicas con atributos solares. A la vez, sin embargo, se expresa en símbolos fálicos. Ambas posibilidades concurren en un camafeo del período babilónico tardío descrito por Lajard[61] (figura 47). En el centro de la imagen se alza un dios andrógino. En su mitad masculina hay una serpiente, su cabeza rodeada por un halo solar; y en la mitad femenina, otra vez una serpiente con una luna sobre su cabeza. Esta imagen presenta ahora un sufijo sexual simbólico: en la mitad masculina figura un rombo, un símbolo predilecto de los genitales femeninos, y en la femenina una rueda sin llanta que la circunde. Sus rayos se hinchan en sus extremos redondeándose, por lo que, como en los dedos de los que decíamos más arriba que se redondeaban en forma de émbolo en sus extremos, poseen significado fálico. Parece tratarse de una de esas ruedas fálicas no del todo inhabituales en la Antigüedad. Existen camafeos «obscenos», en los que Amor hace girar una rueda formada únicamente por tres falos[62]. En lo que toca al significado del Sol, me gustaría mencionar, a modo de ejemplo, que en la Colección de Antigüedades de Verona yo mismo descubrí una inscripción del período romano tardío en la que figuraba la siguiente representación[63]:



298 Este simbolismo es fácil de descifrar: Sol = falo, Luna = recipiente (útero). Corrobora esta interpretación otro monumento de la misma colección, en el que puede verse la misma represen-

dicen los Vedas, / de esto crea el mago este entero mundo, / y en él está encerrado el otro por obra de la ilusión (*māyā*).

60. Entre los distintos elementos que componen al hombre se resalta como especialmente divino en la liturgia mitraica al fuego, al que se designa como τὸ εἰς ἐμὴν κρᾶσιν θεοδώρητον (lo dado para mi composición) (Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 58).

61. *Recherches sur le culte, les symboles, les attributs, et les monuments figurés de Vénus en Orient et en Occident* [parte textual, 1837], pp. 32 ss.

62. Con lo que se representa el fenómeno periódico que se expresa en la sexualidad: el ritmo.

63. La reproducción no procede de una fotografía, sino de las notas a lápiz del autor.



Figura 47. Divinidad andrógina.
Camafeo del babilónico tardío.

tación, con la única diferencia de que el recipiente[64] es sustituido en esta ocasión por la figura de una mujer. Ciertas representaciones en monedas han de concebirse seguramente en términos similares. Lajard[65] incluye en su estudio una moneda de Perga, en la que Ártemis aparece representada por una piedra cónica, flanqueada por un varón (se supone que Men) y una figura femenina (es de suponer que Ártemis). En un bajorrelieve ático figura Men (también llamado *Lunus*) sosteniendo una lanza, flanqueado por Pan armado de una maza y una figura femenina[66]. Como vemos, para simbolizarse la libido se recurre, además de al Sol, también a la sexualidad.

299 Merecedora de mención sería aquí todavía una diferente pista. El dadóforo que actúa en representación de Mithra, Cautopates, aparece representado con los atributos de un gallo[67] y una piña. Sin embargo, éstos son los atributos del dios frigio Men (figura 48), cuyo culto tuvo una gran difusión. A Men se le representaba con las piñas, el gallo y el *pileus*[68], la gorra «frigia», una vez más en la figura de un muchacho, como son también muchachos los dadóforos. (Esta característica los aproxima a ellos y a Men a los cabiros y los dáctilos.) Ahora bien, Men guarda unas relaciones muy estrechas con Attis, el hijo y amante de Cibeles. En los días del Imperio Romano, ambos acabaron por fusionarse. Como se ha indicado ya más arriba, Attis lleva también puesto el *pileus*, como Men, Mithra y los dadóforos. El hecho de que sea a la vez hijo y amante de su madre, nos conduce al problema del incesto. El incesto desemboca, como

64. En un mito bakairi aparece una mujer que ha nacido de un mortero para maíz. En un mito zulú se cuenta que una mujer recogió una gota de sangre en una olla, la cerró, la puso aparte por ocho meses y la volvió a abrir en el noveno, siguiendo el consejo: Abre la olla en el noveno mes y habrá un niño dentro de ella (Frobenius, *op. cit.*, pp. 236 y 237).
65. *Op. cit.*, pp. 48 s. [texto]; pl. I, figura 13 [sección de imágenes, 1849].
66. Roscher, *Lexikon* II, col. 2733, *s.v.* «Men».
67. Un conocido animal solar.
68. Como Mithra y los dadóforos.

es lógico, en la castración sacra en el culto de Attis-Cibeles, donde el héroe, enloquecido por su madre según la leyenda, se mutila a sí mismo. En este punto ha de perdonárseme que no entre en más detalles, porque del problema del incesto me gustaría no hablar hasta la conclusión de esta obra. Aquí me limitaré tan sólo a indicar que el motivo del incesto estaba por lógica obligado a hacer aparición, ya que la libido que regrede habiendo sido introvertida por necesidad interna o externa, reactiva siempre las *imagines* de los padres, restableciendo por ello en apariencia la relación infantil. Sin embargo, esto es algo que no puede tener un buen fin, al tratarse de la libido de una persona adulta a la que va ya adherida la sexualidad y que, por tanto, introduce por fuerza en la relación secundaria —es decir, reactivada— con los padres un carácter sexual incompatible o incestuoso[69]. Éste es el que da ocasión ahora al simbolismo del incesto. Y como el incesto tiene que evitarse en toda circunstancia, por fuerza resultan de aquí o bien la muerte del amante filial o su autocastración como castigo por la comisión del incesto, o bien el sacrificio de la instintividad y, sobre todo, de la sexualidad, como medida preventiva o expiatoria contra la tendencia al incesto (figura 49). Como la sexualidad es uno de los ejemplos más convincentes de la instintividad, ella es también la primera en ser afectada por la medida del sacrificio, es decir, por la abstinencia. Los héroes son a menudo peregrinos[70]: la peregrinación es una imagen de la nostalgia[71], del apetito nunca satisfecho que en ningún lugar encuentra su objeto, de la búsqueda de la madre perdida. La comparación con el Sol resulta también fácilmente inteligible bajo este aspecto. De ahí que los héroes sean siempre semejantes al Sol, por lo cual parece estarse justificado para concluir que el mito del héroe sería un mito solar. A nosotros nos parece, en cambio, que es ante todo la autorrepresentación de la nostalgia buscadora de lo inconsciente, animado por esa sed no aplacada y raramente aplacable de la luz de la consciencia. Esta última, sin embargo, siempre en peligro de ser seducida por su propia luz y convertirse en desarraigado fuego fatuo, echa de menos el poder curativo de la naturaleza, las hondas fuentes del ser y la comunión inconsciente con la vida de infinitas figuras. Tengo aquí que cederle la palabra al maestro que adivinó cuáles eran las raíces de la nostalgia fáustica:

69. Esta explicación no resulta del todo satisfactoria. Por desgracia, no me fue posible desarrollar aquí el problema arquetípico del incesto en todas sus implicaciones. Me he ocupado en detalle de él en mi *La psicología de la transferencia* [OC, 16,12].

70. Gilgamesh, Dioniso, Heracles, Mithra, etcétera.

71. Al respecto cf. Graf, *Richard Wagner im «Fliegenden Holländer»*.

MEFISTÓFELES:

> No es bueno descubrir tan gran misterio...
> Hay diosas en sus tronos solitarios,
> que no rodea el tiempo ni el espacio;
> resulta muy difícil hablar de ellas.
> ¡Son las *Madres*!
>
> ... Diosas son, desconocidas
> vuestras, y que no nos gusta nombrar.
> Buscando su morada, baja a lo hondo:
> si ellas nos hacen falta, es por tu culpa.



Figura 48. El dios Men sobre el gallo.
Relieve iniciático ático.



Figura 49. Cibeles y su amante filial Attis.
Según una moneda romana.

FAUSTO:
¿Por dónde?

MEFISTÓFELES:
¡No hay camino! A lo no hollado,
que jamás se hollará; a lo inaccesible,
y no alcanzado: ¿estás ya preparado?
No hay cerrojos ni llaves que mover;
la soledad habrá de rodearte.
¿Sabes lo que es desierto y soledad?...

Aunque a nado cruzaras el océano
y miraras en él lo ilimitado,
en él verías sólo ola tras ola,
aun presa del horror de sucumbir.
¡Algo verías! En el verde en calma
del hondo mar, delfines deslizándose;
y huyendo Luna y Sol, nubes y estrellas:
pero nada verás en la distancia
vacía, eterna, ni oirás tus pasos
ni hallarás nada firme en que apoyarte...

Toma esta llave...

La llave indicará el camino justo;
baja tras ella: irás hasta las Madres.

¡Abajo, pues! Igual diría: ¡Arriba!
Es lo mismo. Tú ¡escapa a lo existente
en el reino absoluto de las formas!
Goza en lo que hace tiempo ya no existe;
como nubes desfila el torbellino:
¡mueve la llave, apártala del cuerpo!

Al fin te indicará un trípode ardiente
que has llegado hasta el fondo más profundo.
A las Madres verás en su fulgor;
unas sentadas, otras de pie, andando;
y siempre, formación, transformación:
el trato eterno del sentido eterno.
Entre formas de toda criatura
no te verán, pues sólo ven esquemas.
Ten entonces valor: habrá peligro:
vete derecho al trípode, y sin más
tócalo con la llave*.

* *Fausto*, Segunda Parte, pp. 315 ss.

5

SÍMBOLOS DE LA MADRE Y DEL RENACIMIENTO

300 La visión que sigue a la creación del héroe la describe *Miss* Miller como un «hervidero de personas». Esta imagen empieza por resultarnos familiar como un símbolo del secreto[1] o, por decirlo más propiamente, de lo inconsciente. El que se esté en posesión del secreto separa de la comunidad de los hombres. Como para la economía de la libido resulta de gran importancia que las relaciones con el entorno sean lo más completas y estén todo lo libre de fricciones que sea posible, la posesión de secretos importantes a nivel subjetivo suele tener efectos muy perturbadores. De ahí que en el tratamiento resulte sobremanera beneficioso para el neurótico que éste pueda liberarse por fin de sus secretos. El símbolo de la muchedumbre y, sobre todo, de la masa que se mueve y fluye en oleadas, lo es también, como he podido comprobar muy a menudo, de un gran movimiento de lo inconsciente. Este tipo de símbolos aluden siempre a una activación de lo inconsciente y al comienzo de una disociación entre éste y el yo.

301 La visión de la muchedumbre no se detiene aquí: la siguen caballos y la celebración de una batalla.

302 El significado de estas visiones me gustaría empezar por considerarlo, con Silberer, como perteneciente a la «categoría funcional», pues la idea básica de la muchedumbre que se entremezcla en oleadas es una expresión de la masa de ideas que a partir de ahora se agolpan, lo mismo que la batalla e incluso que los caballos, los cuales ilustran el movimiento, es decir, la energía. El significado más profundo de la aparición de los caballos sólo saldrá a la luz

1. Freud, *Die Traumdeutung*.

conforme vayamos ocupándonos de los símbolos maternos. Un carácter más concreto, y también más importante en cuanto al contenido, lo posee la siguiente visión, en la que *Miss* Miller divisa una *cité de Reve*, una ciudad de sueños. Esta imagen es similar a la que había visto poco antes en la cubierta de un *magazine*, aunque por desgracia eso es todo lo que llegamos a saber. Seguramente sería del todo lícito representarse bajo esta *cité de Reve* algo sumamente hermoso y añorado, una especie de Jerusalén Celeste como la soñada por el autor del Apocalipsis[2]. (Figura 50.)

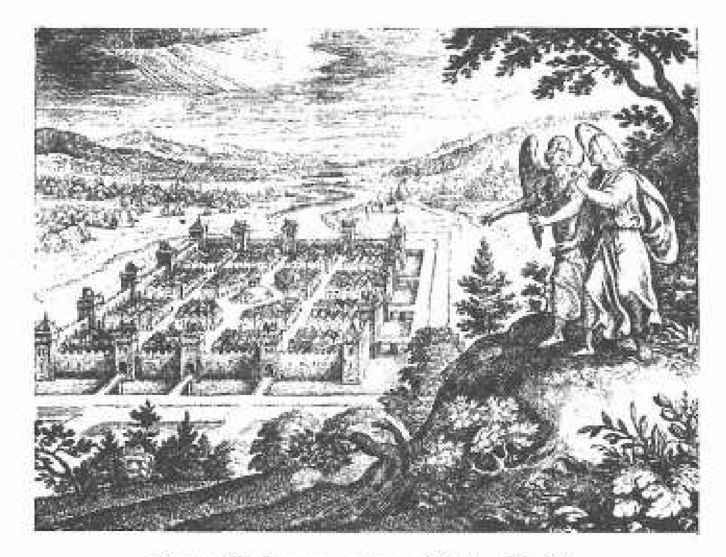


Figura 50. La nueva Jerusalén (Ap 21, 2).
Biblia de Merian (1704).

303 La ciudad es un símbolo materno, una mujer que acoge en su seno a sus habitantes como hijos suyos, por lo que resulta comprensible que las dos diosas madres, Rea y Cibeles, porten ambas coronas en forma de murallas (figura 51). El Antiguo Testamento trata a las ciudades de Jerusalén, Babel, etc., como si fueran mujeres. *Isaías* (47, 1 ss.) exclama:

> ¡Baja, siéntate en el polvo,
> virgen, hija de Babel!
> ¡Siéntate en tierra, destronada,
> hija de los caldeos!

2. Hoy hablaríamos de un «mándala», el símbolo del sí-mismo.

Ya no se te volverá a llamar
la dulce, la exquisita.
Toma el molino y muele la harina.
Despójate de tu velo,
descubre la cola de tu vestido, desnuda
tus piernas
y vadea los ríos.
Descubre tu desnudez y se vean tus
vergüenzas.
Voy a vengarme y nadie intervendrá.

Nuestro redentor, cuyo nombre es
Yahvé Sebaot,



Figura 51. Diana de Éfeso con corona en forma de muralla.
Alabastro y bronce. Romana (siglo II a.C.).

el Santo de Israel, dice:
Siéntate en silencio y entra en la tiniebla,
hija de los caldeos,
que ya no se te volverá a llamar
señora de reinos.

304 *Jeremías* (50, 12) dice de Babel:

> Avergonzada está vuestra madre sobremanera, abochornada la que os dio a luz.

305 Las ciudades fuertes y jamás conquistadas son vírgenes; y las colonias, hijos e hijas de su madre. Las ciudades son también prostitutas: de Tiro dice *Isaías* (23, 16):

> Toma el arpa, rodea la ciudad, ramera olvidada.

Y ya antes, en 1, 21:

> ¡Cómo se ha hecho adúltera la villa leal! Sión estaba llena de equidad.

306 Tropezamos con un simbolismo similar en el mito de Ogiges, el monarca de los días antediluvianos que reinó en la Tebas egipcia y cuya mujer, en correspondencia, se llamó también Teba. La Tebas beocia que fundó Cadmo recibió por ello el sobrenombre de «ogígica». Bajo este sobrenombre se conoce también al gran diluvio, llamado «ogígico» por haberse producido bajo el reinado de Ogiges. Como veremos más abajo, esta coincidencia difícilmente podría ser casual. Que la ciudad y la mujer de Ogiges tengan el mismo nombre es cosa que indica que tuvo que haber algún tipo de relación entre la primera y la segunda, como sin dificultad viene a indicárnoslo el que la ciudad sea pura y simplemente idéntica a la mujer. Con una idea similar nos encontramos en la India, donde Indra pasa por ser el esposo de Urvarâ. Urvarâ, ahora bien, significa «tierra fértil». La toma de posesión de un país por el monarca es asimismo concebida como sus bodas con la tierra de labranza. Ideas parecidas tienen también que haber sido comunes en Europa. Los príncipes, por ejemplo, tenían al subir al trono que garantizar una buena cosecha. El rey sueco Domaldi llegó incluso a pagar con su vida que aquélla se malograse (Saga de Ynglinga 18). En la leyenda de Râma, el héroe se desposa con Sîtâ, el «surco del arado». Al mismo grupo de ideas pertenece la costumbre china de que el emperador tenga que arar al subir al trono. La idea de que el suelo sería femenino alberga la idea de una coexistencia permanente con la mujer, de



Figura 52. Siva y Parvati unidos.
Siva-Ardhanari (Kangra), «Siva de dos sexos». (Principios del siglo XIX.)

un entremezclarse físico de ambas vidas. El dios Siva es, como Mahadeva y Parvati, masculino y femenino a la vez; a su esposa, Parvati, llega incluso a cederle la mitad de su cuerpo como residencia (figura 52). El motivo de la cohabitación permanente cobra también expresión en el conocido símbolo del *lingam*, presente en muchos templos indios: la base es un símbolo femenino, y de su interior se alza el falo[3] (figura 53). Este símbolo está próximo a las cestas

3. Otra variante diferente del mismo motivo la representa la concepción persa del árbol de la vida que se alza en el Vourukasha, el lago formado por agua de lluvia. Las semillas de este árbol se mezclan con el agua, preservando así la fertilidad de la tierra. El *Vendidad* (5, 57) dice a este propósito: «Las aguas fluyeron hacia el lago Vourukasha, hacia el árbol Hvâpa; allí crecen todos mis árboles, de todas las especies, y yo hago que lluevan como alimento para el hombre puro, como pasto para la vaca de buena raza». Otro árbol de la vida es el árbol blanco Haoma, que crece en la fuente Ardîçûra, el agua de vida. (Spiegel, *Erânische Altertumskunde* I, pp. 465 ss.)

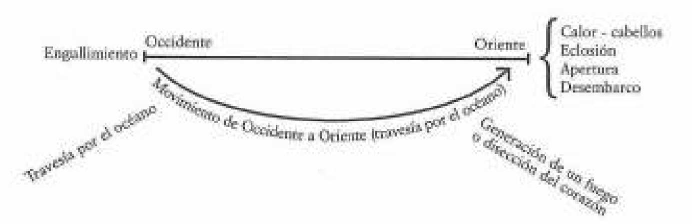
y cajitas fálicas griegas. La caja o el cofre es un símbolo femenino (cf. figuras 55 y 98), es decir, el cuerpo materno, una idea familiar entre los mitólogos antiguos[4]. La caja, el barril o la canastilla que albergan el preciado contenido son de buen grado concebidas flotando sobre las aguas, lo que constituye una analogía con el curso del Sol. Éste navega sobre el mar como un dios inmortal, que se sumerge todas las tardes en el océano materno para renacer renovado a la mañana siguiente:

307 Frobenius escribe:

> De asociarse ahora a la salida sangrienta del Sol la idea de que aquí estaría teniendo lugar un nacimiento, el del Sol joven, a ella vendrá forzosamente a agregarse la pregunta por el origen de la paternidad, por el modo en que esta mujer habría llegado a concebir. Y como ésta simboliza lo mismo que el pez, es decir, al océano (partiendo, como lo hacemos, del supuesto de que al igual que el Sol se sumerge en el mar, es también del mar de donde se eleva hacia lo alto), la primera respuesta digna de mención es la de que ese mar tiene, en efecto, que haberse tragado primero al Sol viejo. Se sigue de ello el mito de que la mujer «Mar» habría engullido antes al Sol —así fue, evidentemente, como quedó ella encinta[5]—y traería ahora al mundo un Sol nuevo.

308 Todos estos dioses que cruzan el mar son figuras solares. Para su «travesía por el mar nocturno» (Frobenius) se les encerró en un cofrecillo o un arca, a menudo en compañía de una mujer (figura 54; una vez más invirtiendo el verdadero orden de las cosas, aunque apoyándose en el motivo de la cohabitación con que nos hemos tropezado un poco más arriba). Durante la travesía por el mar nocturno el dios Sol está encerrado en el cuerpo materno, con frecuencia amenazado por toda clase de peligros.

309 En lugar de multiplicar los ejemplos, me contentaré con reproducir aquí el esquema a que se sujetarían, según Frobenius[6], innumerables mitos de este tipo:



4. Cf. las pruebas aportadas por Rank, *Der Mythus von der Geburt des Helden*.
5. *Das Zeitalter des Sonnengottes*, p. 30.
6. *Op. cit.*, p. 421.

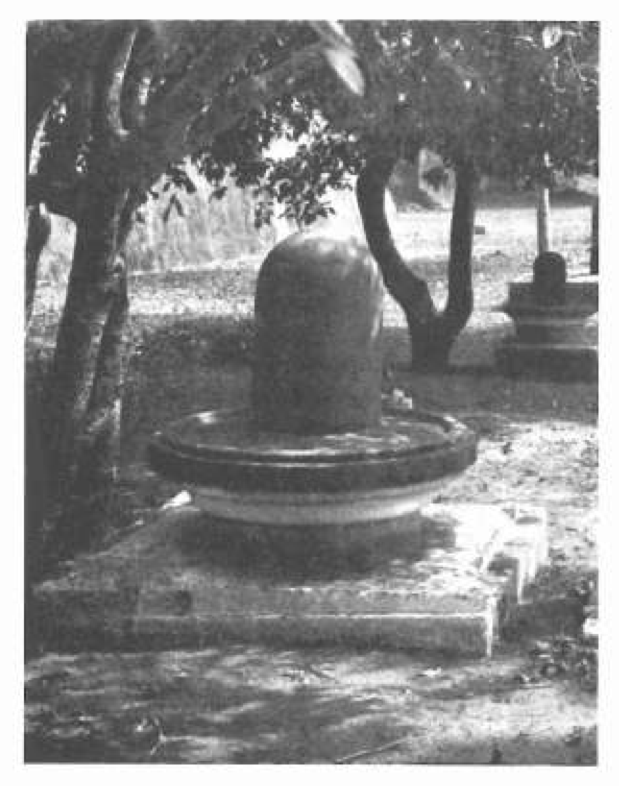


Figura 53. Lingam con yoni.
Seven Pagodas, Madrás (India).



Figura 54. La pareja devorada por la madre terrible.
Amuleto chamánico de la tribu de los Tlingit, sudeste de Alaska (siglo XIX).

310 El pie que pone Frobenius a la imagen es como sigue:

> Un héroe es engullido en Occidente por un monstruo marino (*engullimiento*). El animal navega con él hacia Oriente (*travesía por el océano*). El héroe enciende durante el trayecto un fuego en el vientre de la bestia (*generación del fuego*) y corta, al sentirse hambriento, un pedazo del corazón que cuelga sobre él (*disección del corazón*). Poco después, nota que el pez ha llegado a terreno seco (*desembarco*), y comienza de inmediato a abrirse paso con su cuchillo desde el interior del monstruo (*apertura*). A continuación, se desliza hacia fuera (*eclosión*). En el vientre del pez hacía tanto calor que el héroe ha perdido todos sus cabellos (*calor, cabellos*). En muchas ocasiones, el héroe libera simultáneamente todos los que habían sido engullidos antes que él, los cuales salen ahora en su totalidad al exterior (*eclosión general*).

311 Un paralelo evidentísimo lo brinda la travesía de Noé durante el Diluvio en el que perecen todos los vivientes, a consecuencia del cual sólo Noé y los seres vivos que él ha preservado con vida son conducidos a una creación renovada. En una leyenda[7] melanesio-polinesia se cuenta que el héroe empuñó su obsidiana en el vientre de Kombili (el pez-rey) y le abrió con ella las tripas. «Se deslizó hacia fuera y vio un resplandor. Y se sentó y pensó: 'Me pregunto quién soy yo'. Entonces el Sol se elevó a lo alto con una sacudida y se lanzó de un lado a otro». El Sol ha vuelto a eclosionar. Frobenius menciona también a propósito del Ramayana la historia del mono Hanumant, el representante del héroe solar: «El Sol en el que Hanumant corre presuroso por el cielo arroja una sombra sobre el mar; un monstruo marino la observa y atrae hacia sí por su medio a Hanumant. Cuando éste ve que el monstruo pretende devorarlo, dilata sin límites su figura, pero el monstruo asume las mismas proporciones gigantescas. Al hacer esto la bestia, Hanumant se vuelve entonces pequeño como un pulgar, se desliza en el interior del enorme cuerpo del monstruo y vuelve a salir por el otro lado»[8]. En otro pasaje del poema se dice que habría vuelto a salir por el oído derecho del monstruo. (Como el Gargantúa de Rabelais, nacido también del oído de su madre.) «Hanumant prosigue entonces su vuelo, pero encuentra un nuevo obstáculo en otro monstruo marino, la madre de Rahu [el demonio que engulle al Sol]. Ésta vuelve a atraer hacia sí la sombra[9] de Hanumant, que recurre otra

7. *Op. cit.*, pp. 60 ss.
8. *Op. cit.*, pp. 173 s.
9. «Sombra» significa seguramente aquí lo mismo que «alma». No son de sospechar consideraciones morales.

vez a la misma estratagema para escapar: se hace pequeño y se introduce en el cuerpo de ella; pero apenas ha entrado en él, crece hasta convertirse en una masa gigantesca, se hincha, la desgarra, matándola, y se da a la fuga.» Entendemos así por qué el ladrón indio del fuego se llama Mâtariçvan: «el que se hincha en la madre». El arca (cofrecillo, cajón, barril, barco, etc., figura 55) es una analogía del cuerpo materno, al igual que el mar en el que el Sol se hunde para renacer. Lo que se hincha en la madre puede también significar lo que la vence y da muerte. La preparación del fuego es un acto consciente *par excellence* y, por ello, «da muerte» al estado oscuro de ligazón a la madre.

312 A partir de este grupo de representaciones podemos entender el significado de lo dicho por el mito de Ogiges: él es el que posee a la madre, la ciudad, y quien, por tanto, se ha unido a su madre; éste es el motivo de que su reinado sea también testigo del gran diluvio, pues uno de los argumentos típicos del mito solar consiste en que el héroe, tras haberse unido a la mujer difícil de alcanzar, sea confiado a las olas del mar dentro de un tonel o similar y arribe después a tierra en una costa lejana para vivir una nueva vida. El fragmento intermedio, la «travesía por el mar nocturno» dentro del arca, se ausenta en la tradición de Ogiges. Pero el que los dis-



Figura 55. Noé en el arca.
Altar de marfil de Nicolás de Verdún (1186), Colegiata de Klosterneuburg bei Wien.

tintos episodios típicos de un mito puedan ensamblarse entre sí en todas las variaciones concebibles, constituye la regla en mitología, haciendo así que resulte extraordinariamente difícil interpretar un mito sin conocerse todos los demás. El significado del ciclo mítico aquí insinuado es diáfano: se trata de la nostalgia por renacer retornando al seno materno, es decir, por hacerse inmortal como el Sol. Esta nostalgia de la madre cobra muy a menudo expresión en nuestras Sagradas Escrituras. Recordaré, para empezar, un pasaje de la *Epístola a los Gálatas* (4, 26 ss. y 5, 1):

> Pero la Jerusalén de arriba es libre; ésa es nuestra madre, pues dice la Escritura: *Regocíjate estéril, la que no dabas hijos; rompe en gritos de júbilo, la que no conocías los dolores de parto, que más son los hijos de la abandonada que los de la casada.* Y vosotros, hermanos, a la manera de Isaac, sois hijos de la promesa. Pero, así como entonces el nacido según la naturaleza perseguía al nacido según el Espíritu, así también ahora. Pero ¿qué dice la Escritura? *Despide a la esclava y a su hijo, que no heredará el hijo de la esclava junto con el hijo* de la libre. Así que, hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la libre. Para ser libres nos ha liberado Cristo.

313 Los cristianos son los hijos de la ciudad de arriba, y no los hijos de la ciudad-madre terrena a quienes se ha de expulsar, porque el nacido según la naturaleza se opone al nacido según el Espíritu, nacido no de la madre según la carne, sino de un símbolo de la madre. Aquí no tiene uno más remedio que acordarse de los amerindios que hacían originarse al primer hombre de la empuñadura de una espada y de una lanzadera de tejedor. El proceso configurador de símbolos sustituye a la madre con la ciudad, la fuente, la gruta, la iglesia, etc. (figuras 50 y 61). Dicha sustitución obedece a que la regresión de la libido reactiva vías y procederes de la infancia y, sobre todo, la relación con la madre[10]; pero lo que para el niño fuera un día natural y útil, supone para el adulto un peligro anímico, expresado por el símbolo del incesto. Como el tabú del incesto viene a oponerse a la libido y la detiene en su camino regresivo, ésta puede hacerse transferir a las analogías maternas creadas por lo inconsciente. Con ello la libido vuelve a hacerse progresiva, y en una fase de consciencia, además, algo más elevada en comparación con la anterior. Lo oportuno de esta transferencia resulta particularmente evidente cuando el lugar de la madre pasa a ser ocupado por la ciudad: la fijación infantil (primaria o secundaria) es sinó-

10. Y, como es notorio, también con el padre. La relación con la madre, sin embargo, tiene prioridad por motivos evidentes. Es más primaria y honda.

nimo de una limitación y parálisis para el adulto, mientras que la vinculación con la ciudad promueve, por el contrario, sus virtudes cívicas y le posibilita, cuando menos, existir siendo útil. El simbolismo de la ciudad lo observamos perfectamente desarrollado en el *Apocalipsis de Juan* (17, 1 ss.), donde desempeñan un gran papel dos ciudades, la primera de ellas siendo por él denostada y maldecida, la segunda como el objeto de su anhelo:

> ... Ven, que te voy a mostrar el juicio de la célebre Prostituta, que se sienta sobre grandes aguas, con ella fornicaron los reyes de la tierra, y los habitantes de la tierra se embriagaron con el vino de su prostitución. Me trasladó en espíritu al desierto. Y vi una mujer, sentada sobre una Bestia de color escarlata, cubierta de títulos blasfemos; la Bestia tenía siete cabezas y diez cuernos. La mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, resplandecía de oro, piedras preciosas y perlas; llevaba en su mano una copa de oro llena de abominaciones, y también las impurezas de su prostitución, y en su frente un nombre escrito —un misterio—: «La gran Babilonia, la madre de las prostitutas y de las abominaciones de la tierra». Y vi que la mujer se embriagaba con la sangre de los santos y con la sangre de los mártires de Jesús. Y me asombré grandemente al verla. (Figura 56.)

314 Sigue aquí en el texto una interpretación difícil de entender de la visión, de la que nos limitaremos a destacar que las siete cabezas del dragón son siete colinas sobre las que se asienta la mujer. Cabría que se tratara de una clara alusión a Roma, es decir, a la ciudad cuyo poder terreno oprimía el mundo en tiempos del apocalíptico. Las aguas sobre las que se sienta la mujer, la «madre», son «pueblos, muchedumbres, naciones y lenguas», lo que también parece aludir a Roma, pues ella es la madre de los pueblos y la dominadora de todas las naciones. Como se llama en el lenguaje corriente «hijas» a las colonias, así también son los pueblos sometidos a Roma como los miembros de una familia sometida a su madre: en otra versión de la imagen fornican los reyes de los pueblos, es decir, «los hijos», con esta madre. El *Apocalipsis* prosigue diciendo (18, 2 ss.):

> ¡Cayó, cayó la gran Babilonia! Se ha convertido en morada de demonios, en guarida de toda clase de aves inmundas y detestables. Porque del vino de sus prostituciones han bebido todas las naciones...

315 Se convierte así esta madre no sólo en madre de todas las atrocidades, sino también, propiamente, en recipiente de todo lo malo e impuro. Las aves son imágenes del alma[11]; las aludidas son, pues,

11. En el Hades babilónico, por ejemplo, las almas llevan, como las aves, un vestido de plumas. Cf. el *Poema de Gilgamesh*.

todas las almas de los condenados y de los malos espíritus. La madre se convierte así en el inframundo, en la ciudad de los condenados en cuanto tales. Reconocemos en la imagen primitiva de la mujer sentada sobre el dragón[12] a la Equidna arriba mencionada, la madre de todos los horrores infernales. Babilonia es la imagen de la madre «terrible», que con sus tentaciones demoníacas induce a todos los pueblos a prostituirse y los embriaga con su vino (figura 56). El licor embriagador guarda aquí una estrechísima relación con la fornicación, pues él es asimismo un símbolo de la libido, como hemos visto ya en el paralelismo de fuego y Sol.

316 Tras la caída y maldición de Babilonia nos encontramos en el *Apocalipsis* (19, 6 ss.) con el himno que nos transporta de la mitad inferior a la mitad superior de la madre, donde ahora ha de ser posible todo lo que no lo hubiera sido de no haberse evitado el incesto:

> ¡Aleluya! Porque ha establecido su reinado el Señor, nuestro Dios Todopoderoso. Alegrémonos y regocijémonos y démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero[13], y su esposa se ha en-

12. En unos evangelios de Brujas del siglo XIV figura una miniatura en la que la «mujer», amable como la Madre de Dios, tiene la mitad de su cuerpo dentro de un dragón.

13. En griego τὸ ἀρνίον, el «cabrito», diminutivo del poco usado ἀρήν, «carnero». (En Teofrasto aparece con el significado de «joven vástago».) La voz emparentada ἄγνις es el nombre de una fiesta que se celebraba anualmente en Argos en honor de Lino, y en la que se cantaba la lamentación conocida como λίνος en señal de duelo por la muerte de Lino, destrozado por los perros. Lino era el hijo de tierna edad de Apolo y Psámate. La madre había abandonado expósito a su hijo por miedo a su padre, Crotopo. Para vengarse, Apolo envió un dragón, Poine, al reino de Crotopo. El oráculo de Delfos prescribió entonces que mujeres y doncellas entonasen una lamentación anual en honor de Lino. A Psámate le correspondía también una parte de la adoración. La lamentación por Lino es análoga, como muestra Heródoto (II, 79, pp. 215 s.) a las lamentaciones fenicias, chipriotas y egipcias en honor de Adonis (Tammuz). En Egipto, como observa Heródoto, Lino se llamaba Manero. Brugsch (*Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 13) piensa que Manero se derivaría del lamento egipcio «*maa-n-chru* '¡acude a la llamada!'». La Poine se caracterizaba por arrancar a los niños de las entrañas de sus madres. Con esta agrupación de motivos volvemos a tropezarnos en Ap 12, 1, donde se habla de la Mujer, vestida del Sol, que va a dar a luz y a cuyo hijo, amenazado con ser devorado por el Dragón, se arrebata al cielo. La muerte de los inocentes bajo Herodes constituye una humanización de esta imagen primitivísima. (Cf. Brugsch, *Die Adonisklage und das Linoslied*.) Dieterich (*Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums*, pp. 117 s.) remite, a fin de aclarar este pasaje, al mito de Apolo y Pitón, que (siguiendo a Higinio) vierte como sigue: «A Pitón, el hijo de la tierra y gran dragón... se le había vaticinado que sería muerto por el hijo de Leto. Leto estaba encinta de Zeus; pero Hera hizo que sólo pudiera dar a luz a su hijo donde no brillase el Sol. Cuando Pitón se dio cuenta de que Leto iba a dar a luz un niño, empezó a perseguirla con el fin de matarla. Pero Bóreas llevó a Leto a presencia de Poseidón, que a su vez la condujo a Ortigia y cubrió la isla con las olas del mar. Al no poder encontrar a Leto, Pitón se volvió al Parnaso. En Ortigia, hecha emerger de las aguas por Poseidón, Leto dio a luz a su hijo. Al cuarto día de su nacimiento, Apolo voló al Parnaso, donde se vengó dando muerte a Pitón».

> galanado y se le ha concedido vestirse de lino deslumbrante de blancura —el lino son las buenas acciones de los santos—. Luego me dice: «Escribe: Dichosos los invitados al banquete de bodas del Cordero».

317 El Cordero es el Hijo del hombre, que celebra las bodas con la «Mujer». Quién sea esta Mujer, es cosa que queda a oscuras. Pero el *Apocalipsis* (21, 9 ss.) nos indica más tarde cuál sería la esposa del Cordero:



Figura 56. La gran Babilonia.
Grabado en cobre de Burgkmair sobre el Nuevo Testamento (Augsburgo, 1523).

> Ven, que te voy a enseñar a la Novia, a la Esposa del Cordero[14]. Me trasladó en espíritu a un monte grande y alto y me mostró la ciudad santa de Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, y tenía la gloria de Dios.

318 A partir de este pasaje debería quedar claro, según todo lo precedente, que la ciudad, la esposa celeste prometida aquí al hijo, es la madre, es decir, la *imago* de la madre[15]. En Babilonia se expulsa, por hablar en los términos de la *Epístola a los Gálatas* (4, 21 ss.), a la esclava impura, para de este modo adquirir aquí, en la Jerusalén celeste, con tanta mayor seguridad a la madre-esposa. Constituye un testimonio del finísimo olfato psicológico de los Padres de la Iglesia que establecieron el canon, el hecho de que éstos no dejaran fuera de él el *Apocalipsis*. Es éste un filón que tiene cosas preciosas que ofrecer a la formación de símbolos esencial para el cristianismo temprano[16]. Los demás atributos conferidos a la Jerusalén celeste tornan imposible que pueda dudarse de su significado materno:

> Luego me mostró el río de agua de vida, brillante como el cristal, que brotaba del trono de Dios y del Cordero. En medio de la plaza, a una y otra margen del río, hay un árbol de vida, que da fruto doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven de medicina para los gentiles. Y no habrá ya maldición alguna[17].

319 Tropezamos en este fragmento con el símbolo del agua, al que observábamos ya, al mencionar a Ogiges, combinado con la ciu-

14. Ap 21, 2: «Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo».

15. La leyenda de Shaktideva, recogida en el *Somadeva Bhatta*, cuenta que el héroe, tras haber escapado felizmente de las fauces de un monstruoso pez que buscaba devorarlo (la madre terrible), contempla finalmente la ciudad de oro y se desposa allí con su amada princesa. (Frobenius, *op. cit.*, p. 175.)

16. En los apócrifos *Hechos de Tomás* (siglo II) se concibe a la Iglesia como la virginal Madre-Esposa de Cristo. En una de sus invocaciones, dice el apóstol: «Ven, santo nombre de Cristo, tú que eres mayor que todo nombre. / Ven, poder del Altísimo y suprema gracia. / Ven, dispensador de la bendición más alta. / Ven, Madre, llena de gracia. / Ven, economía de lo masculino. / Ven, mujer, tú que descubres los misterios ocultos...», etc. En otra invocación se dice: «Ven, gracia suprema. / Ven, esposa (literalmente: comunidad) de lo masculino, / Ven, mujer, tú que conoces el misterio del Elegido... / Ven, mujer, tú que muestras las cosas ocultas / y revelas las que son indecibles, santa paloma, tú que alumbras a los polluelos gemelos. / Ven, madre secreta...» (Conybeare, *Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter*, p. 77). La relación con la madre es del todo indudable (figura 61), al igual que la concepción de la madre como esposa. La «comunidad de lo masculino» alude al motivo de la coexistencia eterna. Los «polluelos», a la antigua leyenda según la cual Jesús y Tomás eran gemelos. Se trata de una concepción de Jesús y su *ka* que tiene su origen en Egipto (cf. *Pistis Sophia*).

17. Ap 22, 1 ss.

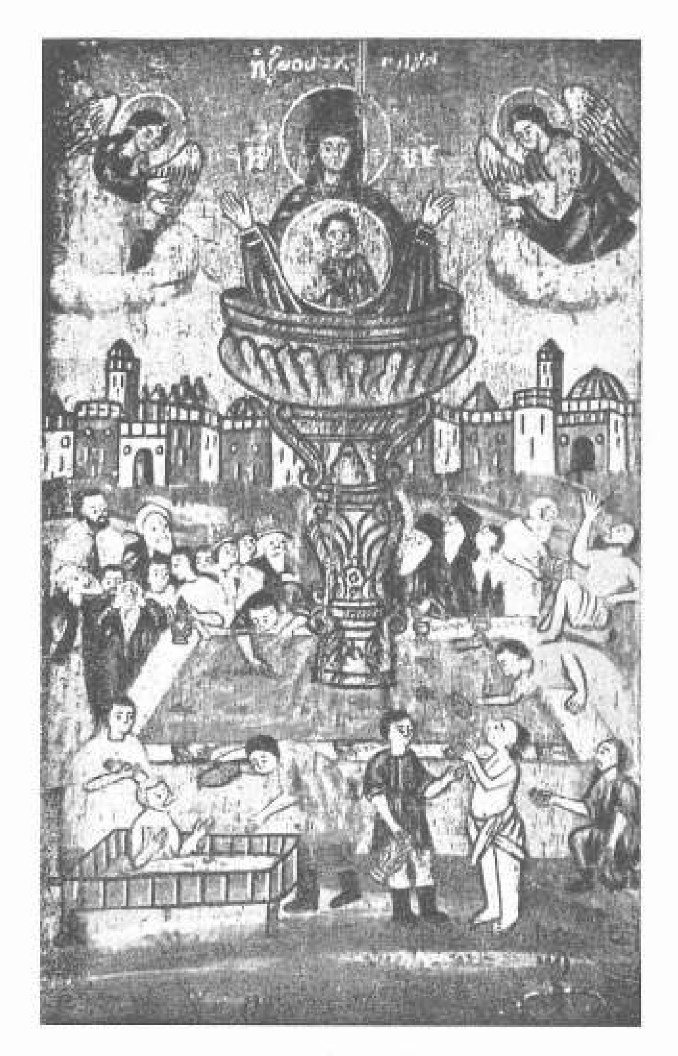


Figura 57. La fuente de la vida.
Icono de la Escuela de Constantinopla (siglo XVII).

dad. El significado materno del agua (figura 57) se cuenta entre las interpretaciones simbólicas más claras en el ámbito de la mitología[18]. Como decían ya los antiguos: ἡ θάλασσα – τῆς γενέσεως σύμβολον (el mar es el símbolo de la generación). Del agua proce-

18. Al respecto cf. Freud, *Traumdeutung*; así como Abraham, *Traum und Mythus*, pp. 22 s.

de la vida[19], y, por ello, también los dos dioses que más nos interesan aquí, es decir, Cristo y Mithra; este último nació a juzgar por las representaciones a la orilla de un río, mientras que Cristo vivió su «renacimiento» en el Jordán y nació, además, de la Πηγή, la *sempiterni fons amoris*[20], la madre de Dios a la que la leyenda pagano-cristiana convirtió en ninfa de las fuentes. La «fuente» figura también en el mitraísmo: una consagración votiva panona reza: *Fonti perenni*. Y una inscripción de Apulum fue consagrada a la *Fons aeternus*[21]. En persa es Ardvîçûra la fuente del agua de vida. Ardvîçûra-Anâhita es una diosa acuática y del amor (como Afrodita es la «nacida de la espuma»). En los Vedas se llama a las aguas *mâtritamâh*, las «maternísimas». Todo lo viviente asciende del agua, como el Sol, y vuelve a sumergirse en ella al atardecer. Nacido de las fuentes, ríos y lagos, el hombre llega al morir a las aguas de la Estigia, para emprender allí la «travesía por el mar nocturno». Esas aguas negras de la muerte son aguas de vida, y la muerte y su frío abrazo es el seno materno, como el mar que devora al Sol, pero que, sin embargo, vuelve a alumbrarlo de su seno maternal. La vida no conoce muerte alguna:

> En las mareas de la vida, en tempestad
> de acción, subo y bajo en oleadas,
> y me agito de un lado para otro.
> Mi cuna y mi sepulcro
> son un mar perdurable,
> un tejer alternado,
> una vida ardorosa...[*]

320 La proyección de la *imago* materna sobre el agua confiere a ésta una serie de cualidades numinosas o mágicas propias de la madre. De ello es un buen ejemplo el simbolismo del agua bautismal de la Iglesia (figura 58). En los sueños y fantasías el mar o cualquier otra gran extensión de agua son lo inconsciente. El aspecto materno del agua coincide en dicha medida con la naturaleza de lo inconsciente, hasta el punto de poder aludirse a éste (sobre todo en el varón) como madre o matriz de la consciencia. Por ello, lo inconsciente —aunque interpretándolo en el plano del sujeto[22]— posee también, como el agua, un significado materno.

19. Is 48, 1: «Escucha esto, casa de Jacob, los que lleváis el nombre de Israel, los que habéis salido de las aguas de Judá...».

20. [Fuente, «la sempiterna fuente del amor»]. Wirth, *Aus orientalischen Chroniken*.

21. [«Fuente perenne» y «fuente eterna», respectivamente]. Cumont, *Textes et monuments* I, pp. 106 s.

* *Fausto*, Primera Parte, p. 149.

22. Para el concepto de «nivel del sujeto» cf. mis *Tipos psicológicos* [OC 6], def. 50.

321 Símbolos maternos casi tan frecuentes como el agua son el madero de la vida (ξύλον ζωῆς) y el árbol de la vida. El árbol de la vida empezó seguramente siendo un árbol genealógico cargado de frutos, es decir, una suerte de madre genealógica. Numerosos mitos dan fe del nacimiento del hombre en los árboles; y muchos de ellos muestran al héroe encerrado en el árbol materno, como el difunto Osiris en el brezo, Adonis en el mirto, etc. (véase figura 64). Las divinidades femeninas fueron adoradas muchas veces



Figura 58. Pila bautismal anglosajona de Kilpeck, Inglaterra. (Principios del siglo XII).

en forma de árboles, y de ahí el culto de bosquecillos y árboles sagrados. Se torna así comprensible que Attis se castrase bajo un pino, es decir, que hiciese tal cosa a causa de la madre o con referencia a ella. La Juno de Tespia era la rama de un árbol, la de Samos un tablero, la de Argos una columna, la Diana caria un pedazo de madera sin tallar, la Atenea de Lindo una columna alisada. Tertuliano llama a la Ceres de Faros *rudis palus et informe lignum sine effigie* [una estaca basta y un leño informe sin efigie]. Ateneo observa a propósito de la Latona de Delos que era un ξύλινον ἄμορφον, un pedazo de madera amorfo. Tertuliano llama a una Palas ática *crucis stipes*, poste cruciforme (o mástil). El poste de madera pelado (figura 59) es, como su mismo nombre indica (poste, *palus*, φάλης), fálico[23]. El φαλλός es un poste, tallado la mayoría de las veces en forma de *lingam* cultual en madera de higuera, al igual que las estatuas romanas de Príapo. Φάλος es el nombre de un saliente o postizo en el casco, posteriormente llamado κῶνος. Φάλληνος, de φαλλός, significa «de madera»; φαλ-άγγωμα es «cilindro»; φάλαγξ, una «viga redonda»; el mismo nombre se daba a la formación de batalla adoptada por la infantería macedónica, caracterizada por su gran potencia de choque, y φάλαγξ se llamaba también a la articulación del dedo[24]. Por último, tiene aún que considerarse φαλός, con el significado de «luminoso», «resplandeciente». Su raíz indogermánica es *bhale*, «rebosar», «hincharse»[25]. ¿Quién no se acuerda aquí de Fausto?

> ¡Crece en mi mano,
> brilla, relampaguea!*.

322 Hay aquí un simbolismo «primitivo» de la libido, que muestra cuán inmediata es la relación entre libido y luz. Similares relaciones se observan también en las invocaciones a Rudra en el *Rigveda*:

> 1, 114, 3. Ojalá obtengamos tu favor adorándote, tú que reinas sobre los hombres, oh Rudra que orinas (que bendice con orina, fuerte en semen)...

23. En lugar de columnas también *coni*; así, por ejemplo, en el culto de Cipris, Astarté, etcétera.

24. En lo relativo al simbolismo de esta articulación remito al lector a lo dicho ya sobre los dáctilos [§ 180-184 del presente volumen]. Mencionaré aquí todavía un mito bakairi: «Nimagakaniro se tragó dos huesecillos de dedos de bakairi, de los que había muchos en la casa por servirse de ellos Oka como puntas de flecha y haber matado a muchos bakairi para devorar su carne. De los huesecillos de los dedos, y sólo de ellos, no de Oka, quedó encinta la mujer» (Frobenius, *op. cit.*, p. 236).

25. Otras pruebas en Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*.

* Cf. § 180 del presente volumen.



Figura 59. Colgador fálico. Pieza central, probablemente un símbolo solar.
Talla en madera. Nueva Guinea.

> 4. Al llameante Rudra (que echa chispas), al que ejecuta el sacrificio, al que da vueltas (al que recorre trazando un arco por el cielo), al vidente, a él clamamos en busca de ayuda...
>
> 2, 33, 5.... Rudra que alumbras dulzura (¿bondadoso?), que te dejas invocar fácilmente, el pardo-rojizo y de hermoso casco, no nos entregues en poder de los celos (la envidia).
>
> 6. Dichoso me ha hecho el toro unido a los Marut, concediste fuerza vital más vigorosa a quien te suplicaba;...
>
> 9. En honor del toro pardo-rojizo, del que con blancura resplandece, entone yo vigorosamente (¿?) un fuerte canto de alabanza; adorad al llameante con veneración, cantemos al resplandeciente ser (¿al augusto nombre?) de Rudra.
>
> 14. Que el dardo de Rudra (la flecha) pase lejos de nosotros, que no nos acierte la inclemencia del Resplandeciente; tensa los fuertes (arcos, ¿o las duras flechas?) para los príncipes. Tú que (con orina) bendices (poderoso para engendrar) sé propicio a nuestros hijos y nietos...[26].

323 Los más diversos aspectos de lo anímicamente lleno de vida, «lo extraordinariamente operante» y el concepto personificado de *mana* coinciden aquí en la figura de Rudra: el Sol llameante y de deslumbradora blancura, el hermoso casco, el toro que tiene poder para engendrar y la orina (de *urere*, «arder», «quemar»).

324 No sólo los dioses, también las diosas son, considerándolas desde el punto de vista de su dinámica, símbolos de la libido. Ésta se expresa en las metáforas del Sol, la luz, el fuego, la sexualidad, la fertilidad y el crecimiento. Por esta misma vía se llega a que las diosas, como hemos visto ya, posean también símbolos fálicos, aunque éstos son entonces de naturaleza esencialmente masculina. Uno de los principales motivos que explican este hecho reside en que, al igual que en el varón yace oculto lo femenino (figura 60), también en la mujer yace oculto lo masculino[27]. La femineidad del árbol que representa a la diosa (figura 62) está mezclada con simbolismo fálico, como lo muestra, por ejemplo, el árbol genealógico que se eleva del cuerpo de Adán. En mi libro *Psicología y alquimia* reproduje, tomándola de un manuscrito vaticano, la imagen de un Adán en el que el árbol nace del miembro viril. El árbol posee así un carácter, por así decirlo, bisexual, lo cual aparece en latín insinuado en el hecho de que los árboles tengan terminación masculina y género femenino[28].

26. Siecke, *Der Gott Rudra im Rig-Veda*, pp. 237 ss.

27. Al respecto cf. la teoría del ánima-ánimus en posteriores trabajos míos.

28. La *higuera* es el árbol fálico. Digno de notarse es que Dioniso plantara un *Ficus* a la entrada del Hades, análogamente a como se colocaban falos sobre las tumbas. El



Figura 60. Diosa dentro del lingam.
Camboya (siglo XIV).

325 Un similar carácter hermafrodita[29] lo presenta también el árbol en el sueño de una joven. *Se hallaba en un jardín, en el que había un curioso árbol exótico con flores o frutos extraños, rojizos y carnosos. Ella tomaba de ellos y comía. Pero para espanto suyo sentía que se había envenenado.*

326 El matrimonio de la soñante estaba pasando por ciertas dificultades sexuales, a consecuencia de las cuales su imaginación empezó a ocuparse de un joven perteneciente a su círculo de amistades. Es el árbol que se encontraba ya en el Paraíso y que para los primeros padres desempeñó un papel similar al de este sueño. Es el árbol de la libido, que en este caso representa tanto la dimensión masculina como la femenina, expresando simplemente el tipo de relación que ambas mantienen entre sí.

327 Un acertijo noruego dice:

> En el monte Billin hay un árbol
> que gotea sobre un mar,
> sus ramas brillan como el oro;
> cuál es no lo adivinarás tú hoy.

ciprés consagrado a la diosa Afrodita, la *Cipris*, acabó convirtiéndose en un signo funerario, ya que se lo colocaba a la puerta de la casa mortuoria.

29. Para el hermafroditismo cf. [Jung,] *Psicología y alquimia* [OC 12, índice de materias, *s.v.*].

328 Las hijas del Sol recogen al atardecer las ramas doradas que han caído de la encina maravillosa.

> Amargamente llora el solecito
> en el jardín de manzanos.
> Del manzano ha caído
> la manzana de oro.
> No llores solecito,
> Dios hará otra
> de oro, de bronce
> y de platita.

329 El cambiante significado del árbol —Sol, árbol del paraíso, madre, falo— se explica por ser él un símbolo de la libido y porque no es una alegoría ni de este ni de aquel objeto concreto. Así, lo significado por un símbolo fálico no es el órgano sexual, sino la libido, al igual que lo que está este último haciendo, cuando hace claramente aparición como tal, tampoco es aludir a sí mismo, sino constituir un símbolo de la libido. Los símbolos, en efecto, no son signos ni alegorías de una cosa ya conocida, sino que lo que intentan es aludir a una realidad poco o nada conocida. El *tertium comparationis* de todos estos símbolos es la libido. La unidad del significado reside exclusivamente en que todos ellos son alegorías de la libido. El significado estable de las cosas toca en este reino a su fin. La única realidad aquí es la libido, de cuya esencia tenemos experiencia únicamente a través de los efectos que se suscitan en nosotros. No se trata, pues, de la madre real, sino de la libido del hijo, la cual tuvo un día a la madre por objeto. Entendemos los símbolos mitológicos demasiado concretamente, y nos asombramos a cada paso de las infinitas contradicciones de los mitos. Pero olvidamos una y otra vez que lo que se oculta en las imágenes es la fuerza creadora inconsciente. Cuando leemos, por ejemplo: «su madre es una malvada hechicera», la traducción de esta frase rezaría como sigue: el hijo es incapaz de desligar su libido de la *imago* materna; experimenta resistencias por estar fijado a su madre.

330 El simbolismo del agua y del árbol, añadidos como ulteriores atributos al símbolo de la ciudad, señalan una vez más en dirección a esa libido inconscientemente anclada en la *imago* de la madre. El *Apocalipsis* deja traslucirse en ciertos pasajes importantes la nostalgia de la madre[30]. Y también la esperanza del apocalíptico con-

30. La relación del hijo con la madre constituyó la base psicológica de muchos cultos. Robertson (*Die Evangelien-Mythen*, p. 36) encuentra extraña la relación de Cristo con las Marías y conjetura que esta relación señala probablemente en dirección a un antiguo mito, «en el que un dios palestino, tal vez de nombre Josua, mantiene con una

cluye en la madre: καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι, «y no habrá ya maldición alguna» [22, 3]. No habrá ya pecado, ni represión, ni desunión consigo mismo, ni culpa, ni miedo a la muerte, ni dolor por la separación, porque por las bodas del Cordero se unirán el hijo y la madre-esposa, alcanzándose de este modo el estado de bienaventuranza final. Este símbolo se repite en las *nuptiae chymicae*, la *coniunctio* de la alquimia.

331 El *Apocalipsis* resuena así en ese mismo acorde de radiante misticismo que entrevió otra vez la intuición poética dos mil años más tarde; me refiero a la última oración del *doctor Marianus*:

> Mirad hacia esos ojos salvadores,
> arrepentidos de alma tierna, todos,
> para que así, con vuestra gratitud,
> para el hado dichoso os transforméis.
> Todo el noble sentir venga a ponerse
> sumiso y reverente a tu servicio,
> ¡Reina, Virgen y Madre; diosa, sigue
> concediendo tu gracia[31]!

332 Al contemplar esta belleza y grandeza de sentimiento surge una pregunta de principio: ¿estaría en lo cierto la concepción causal defendida por Freud, según la cual la formación de los símbolos se explicaría únicamente por haberse visto obstaculizada la tendencia incestuosa primaria y, por tanto, como un mero producto sustitutivo? La «prohibición del incesto» aquí operante no es en sí misma un fenómeno primario, sino que está relacionada con el sistema primitivo de clases matrimoniales, mucho más importante, que a su vez representa una necesidad vital de la organización tribal. Se trata, por tanto, de fenómenos que han de explicarse más bien teleológicamente que de meras causalidades. Hay que destacar, además, que el mito solar en especial muestra que el apetito «incestuoso» no tendría su base en la cohabitación, sino en la idea específica de volver a ser nuevamente un niño, de volver a encontrarse una vez más bajo la protección de los padres, de entrar nuevamente en la madre para salir otra vez de ella renacido. En la vía que conduce a este objetivo se alza, sin embargo, como un obstáculo el incesto, es decir, la necesidad de volver a entrar en el cuerpo de la madre por

María mítica una relación alternante, en las que unas veces es su amante y otras su hijo: una fluctuación natural en la teosofía más antigua, y que reaparece con variaciones en los mitos de Mithra, Adonis, Attis, Osiris y Dioniso, todos los cuales se relacionan con diosas-madres y con una esposa o con un doble femenino, en la medida en que madre y esposa se identifican a veces».

31. *Fausto*, Segunda Parte, p. 487.

alguna vía. Una de las vías más sencillas sería fecundar a la madre y volver a engendrarse de nuevo idéntico a sí mismo. Aquí interviene, con el fin de impedirlo, la prohibición del incesto, por lo que los mitos solares o de renacimiento idean a continuación todo tipo de analogías de la madre para hacer que la libido fluya en nuevas formas e impedirla así eficazmente que regreda a un incesto más o menos literal. Uno de estos medios consiste, por ejemplo, en transformar a la madre en otro ser o rejuvenecerla[32], para hacer otra vez que desaparezca, es decir, que se reconvierta de nuevo en ella misma una vez consumado el parto. Lo que se busca no es la cohabitación incestuosa, sino renacer. El obstáculo representado por la prohibición del incesto hace que la fantasía tenga que aguzar su inventiva, por ejemplo intentándose que la madre quede embarazada mediante un encantamiento de fecundación. El éxito del tabú del incesto y de los ensayos de transferencia constituye el ejercicio de la fantasía, que poco a poco, creándose posibilidades, va abriendo caminos por los que la libido podrá activarse. Ésta es así reconducida imperceptiblemente a formas espirituales. La fuerza que «siempre quiere el mal» crea así vida espiritual; motivo por el que en las religiones esta vía ha sido elevada a la categoría de un sistema. De ahí que resulte instructivo examinar de qué modo se esfuerzan éstas por promover la traducción simbólica[33]. De ello nos proporciona un esclarecedor ejemplo el Nuevo Testamento, cuando, en el curso de un diálogo con Jesús sobre el renacimiento, plantea sin poder contenerse Nicodemo la cuestión en términos realistas:

32. Rank ha mostrado esto mismo valiéndose de bellos ejemplos tomados del mito de la virgen cisne (*Die Lohengrinsage*).

33. Muther (*Geschichte der Malerei* II, p. 355) afirma en el capítulo «Los primeros clásicos españoles»: «Tieck escribe en cierta ocasión que la 'voluptuosidad es el gran misterio de nuestro ser, y la sensualidad la primera rueda motriz de nuestra máquina. Ella hace que nuestra existencia eche a rodar y se deleite y esté viva. Todo lo que soñamos de hermoso y noble encaja aquí. Sensualidad y voluptuosidad son el espíritu de la música, de la pintura y de todas las artes. Todos los deseos del hombre giran en torno a este polo, como mosquitos en torno a la luz. Sentido de la belleza y sentido artístico son solamente otros dialectos y lenguajes, y cuanto expresan es únicamente el impulso hacia la voluptuosidad del ser humano. Pienso que aun la devoción no es sino un canal derivado del instinto sensual'. Dicho queda aquí lo que no debe olvidarse jamás al emitirse una valoración del antiguo arte religioso: la aspiración a desdibujar los límites entre el amor terreno y celeste, a transfundir sin que se note al uno en el otro, constituyó en todo momento la idea rectora, el medio de agitación más poderoso de la Iglesia católica». Por mi parte, me gustaría hacer notar que una restricción en exceso estrecha a la sexualidad, apenas si es posible. Se trata en lo principal de instintividad primitiva, es decir, de una libido *aún* insuficientemente diferenciada, que no obstante hace suya con predilección la forma sexual. La voluptuosidad en modo alguno sería la única forma del «sentimiento de la plenitud de la vida». Son diversas las pasiones que no pueden derivarse de la sexualidad.

> ¿Cómo puede uno nacer siendo viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer[34]?

333 Jesús, sin embargo, aspira a levantar, purificándola, la intuición sensible de la mente de Nicodemo, aletargada en la gravedad materialista, y le anuncia lo que en el fondo es eso mismo y a la vez otra cosa diferente:

> En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu. No te asombres de que te haya dicho: Tenéis que nacer de nuevo. El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo el que nace del Espíritu.

334 Nacer del agua significa originalmente nacer del seno materno; nacer del Espíritu significa ser engendrado por el soplo de viento fecundante; sobre ello nos instruye también el texto griego de este pasaje, en el que viento y Espíritu son vertidos con la misma palabra, πνεῦμα: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν... τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, etcétera.

335 Este simbolismo se sostiene sobre la misma necesidad que la leyenda egipcia del buitre, según la cual pertenece éste a una especie integrada exclusivamente por hembras fecundadas por el viento. Se advierte que la base de estas afirmaciones mitológicas viene dada por la siguiente exigencia: has de decir que la madre no es fecundada por un varón a la manera habitual, sino, de insólita manera, por un ente sutil. Esta demanda se halla en estricta contradicción con la verdad empírica; de ahí que el mito sea un apropiado puente analógico: se dice entonces que hubo un héroe que murió luego, alcanzando así la inmortalidad. La necesidad que plantea esta exigencia está claro que es una tendencia a transcender la realidad: como es natural, a un hijo le resulta lícito pensar que fue engendrado por su padre por vía carnal, pero no que él mismo fecundó a su madre, haciéndose así renacer idéntico a sí mismo a una nueva juventud. Esta última idea está penalizada por el peligro de la regresión, y se sustituye con la exigencia, antes mencionada, de tener que expresarse simbólicamente (con ciertas condiciones) sobre el problema del renacimiento. En la invitación que Jesús le hace a Nicodemo reconocemos esa demanda: no pienses carnalmente, o

34. Jn 3, 3 ss.

de lo contrario serás carne; piensa simbólicamente, y entonces serás espíritu. Es evidente lo educativa y estimulante que resulta esta obligación de plegarse a lo simbólico: Nicodemo quedaría preso en la más plana cotidianeidad si no consiguiera elevarse simbólicamente sobre su concretismo. Si hubiera sido un filisteo cultural, es seguro que se habría escandalizado ante la irracionalidad e irrealidad de estas exhortaciones, y que habría entendido la cuestión al pie de la letra, para acabar finalmente rechazándola como algo ininteligible e imposible. Pero si las palabras de Jesús tienen tal poder de sugestión, es porque expresan verdades simbólicas fundadas en la estructura psíquica del ser humano. La verdad empírica no libera al hombre de su sujeción a los sentidos, porque lo único que le muestra es que las cosas han sido siempre así y que tampoco podrían haber sido de ninguna otra manera. En cambio, la verdad simbólica que sustituye a la madre por el agua, y al padre por el espíritu o el fuego, ofrece una pendiente nueva a la libido presa en lo que llamamos tendencia incestuosa, y la libera y transporta a una forma espiritual. El hombre deviene así, como ser espiritual, otra vez un niño y nace a un círculo de hermanos, pero su madre es la «comunión de los santos», la Iglesia (figura 61), y su círculo de hermanos, la humanidad, con la que se reúne de nuevo en una herencia común de verdad simbólica. Parece que este proceso resultaba especialmente necesario en los días en que nació el cristianismo, porque en aquel tiempo, a consecuencia de las increíbles antítesis entre la esclavitud de los siervos, por un lado, y la libertad de ciudadanos y señores, por otro, se había desvanecido por completo la consciencia de la igualdad de los hombres.

336 Cuando vemos los esfuerzos que hace Jesús para conseguir que a Nicodemo le resulte aceptable la concepción simbólica de las cosas, es decir, algo así como un encubrimiento de las circunstancias reales, y lo importante que fue para la historia de la civilización que se pensara y siga todavía pensándose de esta manera, no acaba uno de entender del todo por qué los esfuerzos de la moderna psicología en torno al simbolismo tropiezan en tantos lugares con un vehemente rechazo. La transferencia de la libido desde lo puramente racional y realista sigue siendo hoy tan necesaria como siempre. Pero no porque la racionalidad y el realismo se hayan convertido en predominantes (no lo han hecho en absoluto), sino porque los guardianes y custodios de las verdades simbólicas, es decir, las religiones, han perdido eficacia frente a las ciencias. Tampoco las personas inteligentes comprenden ya para qué podría ser buena la verdad simbólica, y los representantes de las religiones han omitido elaborar una apologética ajustada a los tiempos. Un aferrarse a



Figura 61. La Madre Iglesia.
Hildegarda de Bingen, *Scivias* (siglo XII).

la mera concreción del dogma, una ética fundamentada sólo en sí misma o incluso una mera humanización de la figura de Cristo, sobre la que han llegado a hacerse ensayos biográficos insuficientes, son cosas que no tienen ya nada que decirnos. Hoy día, la verdad simbólica ha sido enteramente abandonada en manos de una forma de pensar, la de las ciencias naturales, que no se adecua a dicho objeto, y en el estado en que en la actualidad se encuentra ha demostrado que no puede competir con ella. Falta una demostración de la verdad. Acogerse exclusivamente a la fe es cosa que constituye una desvalida *petitio principii*, por ser justamente la evidente improbabilidad de la verdad simbólica la que hace creer en ella. En lugar de limitarse cómodamente a exigir fe, en mi opinión los teólogos deberían más bien preguntarse de qué modo podría hacerse

esa fe posible. Pero para eso sería necesario establecer un nuevo fundamento de la verdad simbólica, y un fundamento, además, que no sólo interpelara al sentimiento, sino también al intelecto. Y esto es algo que sólo puede suceder si se para uno a pensar en cómo pudo siquiera producirse que la humanidad tuviese necesidad de enunciados religiosos improbables y qué significa que sobre el ser perceptible y tangible del mundo se levantara una realidad espiritual de signo completamente distinto.

337 Los instintos operan tanto más desembarazados cuanto menos consciencia hay que con ellos colisione o cuando una consciencia ya existente está completamente sujeta a ellos. Pero esta situación tampoco se da ya en el caso del hombre primitivo, pues en todas partes observamos en acción sistemas psíquicos que se hallan en una cierta contradicción con la mera instintividad. Y si la tribu primitiva tiene aunque sólo sea trazas de cultura que ofrecer, vemos a la fantasía creadora ocupada en la creación de analogías de los procesos instintivos, a fin de liberar a la libido de la mera instintividad transfiriéndola a representaciones análogas. Estos sistemas tienen entonces que estar hechos de tal manera que ofrezcan a la libido una suerte de pendiente. Pues esta última, en efecto, no aceptará lo primero que se le ofrezca, o de lo contrario sería posible orientarla en cualquier dirección. Y esto es algo que, sin embargo, sólo sucede en los procesos volitivos, y en ellos sólo en reducida medida. La libido es un *penchant* natural; es como el agua, que para poder fluir tiene necesidad de una pendiente. La naturaleza de las analogías constituye por este motivo un grave problema, pues, como acaba de decirse, tiene que tratarse de representaciones que atraigan a la libido. Su particular carácter creo yo haberlo descubierto en que constituyen arquetipos, es decir, formas heredadas y universalmente existentes que constituyen en su globalidad la estructura de lo inconsciente. Cuando Cristo habla a Nicodemo de Espíritu y agua, no son éstas dos representaciones cualesquiera, sino representaciones típicas que vienen siendo *fascinosa* desde el albor de los tiempos. Cristo roza el arquetipo, y eso mismo —si es que algo puede hacerlo— será también lo que convenza a Nicodemo, porque los arquetipos son esas formas o lechos fluviales en que viene fluyendo desde siempre el río del acontecer psíquico.

338 El problema de la formación de los símbolos no puede en absoluto tratarse sin incluirse los procesos instintivos, porque de ellos es de donde mana la fuerza dinamizadora del símbolo. El símbolo mismo pierde todo su sentido si no tiene al instinto en su contra como una resistencia, al igual que los instintos desordenados a nada más llegarían que a corromper al hombre si el símbolo nos les confiriese

una forma. De ahí lo inevitable de que tengamos que enfrentarnos con uno de los instintos más poderosos, es decir, con la sexualidad, puesto que la mayoría de los símbolos representan seguramente en mayor o menor medida analogías de este instinto. El examen de la formación de los símbolos desde el punto de vista de los procesos instintivos se corresponde con una forma científica de ver las cosas, que sin embargo no pretende ser la única posible. Estoy perfectamente dispuesto a admitir que la génesis del símbolo podría también explicarse desde un punto de vista espiritual. Para ello sólo sería necesaria la hipótesis de que el «Espíritu» es una realidad autónoma que dispone de una energía específica lo suficientemente potente como para torcer los instintos y obligarlos a encajar en moldes espirituales. Aunque esta hipótesis tenga sus inconvenientes para el punto de vista científico, a la postre es tan poco lo que sabemos de la naturaleza de la psique, que no es posible imaginarse ningún argumento lo suficientemente definitivo como para impugnarla. De acuerdo con mi actitud empírica prefiero con todo —siendo en todo momento consciente de la probable unilateralidad de mi punto de vista— describir y explicar la formación de símbolos como un proceso natural.

339 Como se ha dicho ya, la sexualidad desempeña un importante papel en la formación de los símbolos, incluidos los religiosos de entre ellos. No han pasado ni siquiera dos mil años desde que el culto a la sexualidad floreció más o menos abiertamente (bien es cierto que en manos de «paganos», incapaces en definitiva de hacer mejor las cosas). La naturaleza de las fuerzas configuradoras de símbolos no varía de centuria en centuria. Una vez que se ha hecho uno con una idea del contenido sexual de los cultos antiguos y tiene presente que la experiencia de la unión con los dioses antiguos era concebida como una cohabitación más o menos concreta con ellos, ya no puede seguir figurándose que las fuerzas instintivas de la fantasía creadora de símbolos se habrían convertido de golpe *post Christum natum* en una cosa completamente distinta. El hecho de que el cristianismo primitivo se apartase con la máxima energía de toda naturaleza e instintividad, y, debido a su tendencia ascética, sobre todo de la sexualidad, constituye una evidencia directa de cuál era el origen de sus motivaciones. De ahí que no haya en absoluto que sorprenderse de que este cambio dejase tras de sí huellas considerables en el simbolismo cristiano. De no haber sido así, tampoco esta religión habría sido nunca capaz de transformar la libido. Y si en gran medida tuvo éxito al hacerlo, fue porque sus analogías arquetípicas se ajustaron de forma eminente a las fuerzas instintivas que había que modificar. Se me ha acusado con saña

de que no he tenido reparos en poner en relación aun las imágenes espirituales más sublimes con lo que, supuestamente, no sería más que infrahumano. Pero lo que a mí me importaba realmente era entender ideas religiosas a las que yo concedo demasiado valor como para querer deshacerme de ellas con argumentos racionalistas. En última instancia, ¿qué podría querer hacerse con cosas ininteligibles? Con ellas se vuelve uno solamente a quienes en absoluto les importa ni pensar ni entender, apela uno a la fe ciega y la alaba por encima de todas las cosas. Lo que con ello se consigue es ser educado para la ignorancia y la falta de espíritu crítico. De todo lo que fue capaz de hacer en Alemania la fe ciega predicada durante tanto tiempo, cuando hubo acabado inevitablemente por desviarse del dogma cristiano, se ha constituido en evidencia bien sangrante la historia contemporánea. Los peligrosos no son los grandes herejes y ateos, sino los numerosos pensadorcillos que, capaces sólo de urdir sutilezas, descubren un día lo irracionales que son todas las afirmaciones religiosas. Con lo que no se comprende acaba uno rápido, y así es como se pierden para siempre los elevados valores de la verdad simbólica. ¿Qué podrían hacer razonadores como éstos con dogmas como el nacimiento virginal, la muerte en sacrificio o la Trinidad?

340 Hoy día, el psicoterapeuta médico tiene de hecho que volver a explicarles a sus pacientes cultos las bases de la experiencia religiosa e incluso que indicarles el camino que los llevará a ese lugar en que se vuelve propiamente posible una experiencia como ésa. Por ello, si como médico e investigador científico analizo los complejos símbolos religiosos y persigo sus huellas hasta sus orígenes, sucede esto con el exclusivo fin de salvaguardar mediante el intelecto los valores que representan y capacitar otra vez a la gente para pensar simbólicamente, como podían todavía hacerlo los pensadores de la Iglesia antigua. Sus ideas estaban muy lejos de ser antiguallas dogmáticas. Lo único anticuado es que todavía se piense hoy que lo eran, impidiéndose así que el hombre moderno se vea interpelado por ellas. De ahí que tenga que allanársele a éste un camino que le posibilite volver a participar espiritualmente en el contenido del mensaje cristiano.

341 En una época en la que una gran parte de la humanidad empieza a dejar de lado el cristianismo, merece seguramente la pena que se tenga una idea clara de la verdadera finalidad con que se lo abrazó. Se ha supuesto que con el fin de escapar a la barbarie e inconsciencia de la Antigüedad. De dejarlo ahora nosotros de lado, su lugar volverá a ocuparlo la antigua barbarie, de la que la historia más reciente nos ha ofrecido un anticipo que no cabe superar. Dar

este paso no sería progresar, sino retroceder. Sería como cuando alguien abandona una forma de adaptación sin disponer todavía de un recambio para ella, e infaliblemente vuelve a transitar en su regresión por los caminos ya trillados, con las peores consecuencias para él además, al haber cambiado radicalmente el entorno desde que pasara por allí por primera vez. Por ello, quien, no pudiendo soportar ni los desenfrenos filosóficos de la dogmática cristiana ni la vacuidad religiosa de la idea de un Jesús meramente histórico —de cuya contradictoria persona son tan poquísimas las cosas que sabemos, aunque a la vez más que suficientes para confundir todavía más a nuestro juicio humano—, deje el cristianismo de lado y con él la fundamentación de la moral, se encontrará una vez más frente al antiguo problema de la barbarie. Y ya hemos experimentado lo que pasa cuando un pueblo entero encuentra demasiado estúpida la máscara moral. Se da entonces rienda suelta a la bestia, y toda una civilización se viene abajo embriagada por la depravación de las costumbres.

342 En la actualidad hay numerosos neuróticos que, si lo son, es pura y simplemente porque ignoran a qué se debe que no puedan ser propiamente felices a su propia *façon*; por no saber, ni tan siquiera saben qué es lo que les falta. Y además de esos neuróticos hay todavía muchas más personas normales —varones y mujeres de la mejor ley— que se sienten oprimidas y descontentas por no tener ya ningún símbolo con el que señalar un camino a la libido. Por todas ellas ha de emprenderse la reducción a los hechos originales, a fin de que puedan volver a conocer su personalidad primitiva y sepan cómo y en qué sitio ha de agregársela a la cuenta. Sólo así se satisfarán ciertas exigencias, y se identificarán y rechazarán otras como injustas por considerárselas infantiles. Nos figuramos que nuestro primitivismo habría desaparecido hace mucho tiempo y que ya no quedaría nada de él. En este sentido hemos sufrido una cruel decepción. El mal ha inundado nuestra cultura como jamás lo había hecho. Y este horrendo espectáculo nos ha hecho entender a qué se vio enfrentado el cristianismo y qué se esforzó él por transformar. Sin embargo, este proceso de transformación se ha llevado a cabo en los últimos siglos nada más, y de un modo predominantemente inconsciente. Cuando decía yo antes [§ 106 del presente volumen] que una tal transformación inconsciente de la libido carece de valor ético, y contraponía a ella el cristianismo primitivo de la era romana, del que está claro contra qué fuerzas de inmoralidad y embrutecimiento hubo de alzarse, tendría que haber dicho también que la mera fe no puede seguir siendo un ideal ético, porque una fe como ésta es sinónima de una transformación inconsciente de la

libido. La fe es un carisma para el que la tiene; pero no es ningún camino para el que quiere entender una cosa antes de creer en ella. El de esta última persona es un temperamento que no puede declararse como inválido. Pues en último término también la persona religiosa cree que Dios le ha dado al hombre un entendimiento, y que se lo ha dado, además, para que haga con él algo mejor que mentir y engañar. Aunque de modo natural y original se *crea* en símbolos, también es posible *entenderlos*, y éste es el único camino viable para todos los que no han recibido el carisma de la fe.

343 El mito religioso sale a nuestro encuentro como una de las conquistas más grandes e importantes entre las que procuran al hombre la seguridad y la fe para no ser vencido por lo monstruoso del universo. El símbolo, contemplándolo desde la perspectiva del realismo, no es una verdad externa, pero psicológicamente es verdadero, pues fue y sigue siendo el puente que conduce a todas las grandes conquistas de la humanidad[35].

344 La verdad psicológica no excluye en absoluto una verdad metafísica. Como ciencia, la psicología tiene no obstante que abstenerse de toda afirmación metafísica. Su objeto viene dado por la psique y sus contenidos. Ambas cosas son realidades, pues ambas tienen efectos. Aunque no poseamos una física del alma, ni seamos tampoco capaces de observarla ni juzgarla desde fuera a partir de un punto arquimediano —motivo por el que no podemos saber nada objetivo sobre ella—, y aunque todo conocimiento de ella sea además la propia alma, ella es pese a todo la experiencia más inmediata que tenemos de la vida y la existencia. El alma es para sí misma la experiencia única e inmediata y la *conditio sine qua non* de la realidad subjetiva del mundo en cuanto tal. Ella crea símbolos cuya base está constituida por el arquetipo inconsciente y cuya figura fenoménica procede de las representaciones adquiridas por la consciencia. Los arquetipos son elementos estructurales numinosos de la psique y poseen una cierta autonomía y energía específica en virtud de la cual son capaces de atraer los contenidos de la consciencia que a ellos se ajusten. Los símbolos operan como *transformadores*, transfiriendo la libido de una forma «inferior» a otra superior. Esta función es tan importante que el sentimiento le reconoce los valores más altos. El símbolo opera sugiriendo y convenciendo, y expresa a la vez el contenido de esa convicción. Convence en virtud del *numen*, es decir, de la energía específica propia del arquetipo. La experiencia de este último no sólo es impresio-

35. Para el significado funcional del símbolo cf. [Jung,] *Energética psíquica y esencia del sueño* [OC 8, § 88 ss.].

nante, sino directamente «emocionante». Suscita, de una manera natural, fe.

345 La fe «legítima» nace siempre de la experiencia. Pero a su lado hay una fe que reposa en exclusiva en la autoridad de la tradición. Si puede también llamarse «legítima» a esta fe, es porque el poder de la tradición constituye, también él, una experiencia cuya importancia para la continuidad de la cultura está fuera de duda. Pero en esta forma de fe hace aparición el peligro de que la mera costumbre, la inercia espiritual y un acrítico y cómodo aferrarse a ella amenacen con provocar un estancamiento y, con él, un retroceso de la cultura. Esta dependencia, cuando se ha vuelto mecánica, corre pareja con una regresión psíquica al infantilismo, al ir perdiendo poco a poco los contenidos tradicionales su auténtico significado y devenir ellos objeto de una fe ya nada más que formal, sin consecuencias de ningún tipo para la vida. Tras ella no hay ya ningún poder vital. La tan alabada infantilidad de la fe sólo tiene sentido estando todavía vivo el sentimiento de la experiencia. De desvanecerse sin embargo éste, existe el peligro de que la fe no sea ya nada más que una dependencia infantil y rutinaria, que venga a sustituir al esfuerzo por alcanzar una comprensión nueva de ella y aun a obstaculizarlo. Esta es la situación en la que creo yo que nos encontramos hoy.

346 Al tratarse en la fe de «superrepresentaciones» centrales y de vital importancia, las únicas que confieren a la vida el necesario sentido, la primera tarea con que se topa el psicoterapeuta consiste en que él mismo tenga que comprender de un modo nuevo los símbolos, para poder entender a su paciente en su afán compensatorio inconsciente por hacerse con una actitud que exprese la globalidad del alma humana.

347 Pero volvamos a nuestra autora.

348 La visión de la ciudad se ve seguida por una «curiosa conífera de ramas nudosas». Esta imagen no puede ya seguir causándonos extrañeza después de todo lo que hemos oído del árbol de la vida y de su asociación con la madre, la ciudad y el agua de vida. El atributo «curioso» confiere seguramente expresión, lo mismo que en los sueños, a un especial relieve o numinosidad por su parte. Por desgracia, la autora no nos proporciona aquí ningún material personal. Pero como, al seguir desarrollándose las visiones, se hace recaer en éstas sobre el árbol, ya insinuado en el simbolismo de la ciudad, un especial énfasis, me veo obligado a extenderme un poco más sobre la historia de este símbolo.

349 Como es sabido, los árboles vienen desempeñando desde siempre en cultos y mitos un importante papel. (Figura 62.) El árbol mítico típico es el árbol del Paraíso o el árbol de la vida; también

son conocidos el pino de Attis, el árbol o árboles de Mithra, el fresno cósmico nórdico Yggdrasill, etc. La imagen de Attis colgando del pino (figura 120), el colgamiento de Marsias, que luego se convertiría en un motivo artístico célebre, el Odín que se cuelga a sí mismo del árbol, los sacrificios germánicos en los árboles, etc., nos enseñan que el colgamiento del árbol de la cruz, lejos de ser un caso aislado en la mitología religiosa, pertenece al mismo grupo de representaciones que los restantes. Dentro de este orden de ideas la cruz de Cristo es a la vez el árbol de la vida y el madero de la muerte (figura 71). Así como los mitos afirmaban que los hombres descendían de los árboles, se practicaron también usanzas funerarias en las que se enterraba a los difuntos en árboles huecos, razón por la que hasta el presente la expresión *Totenbaum* [árbol de los muertos] sigue empleándose para designar al ataúd. Si se tiene en cuenta que el árbol es fundamentalmente un símbolo materno (cf. figura 62), se torna inteligible esta modalidad de entierro: *el difunto es en cierto modo encerrado en la madre para que renazca* (figuras 64, 81 y 108). Observamos este símbolo en la versión del mito osiriano que preservó para nosotros Plutarco[36]. Rea está encinta de Osiris, y al mismo tiempo también de Isis; y Osiris e Isis cohabitan ya en el seno materno (unión del motivo de la «travesía por el mar nocturno» con el del incesto). El hijo de ambos es Arueris, más tarde llamado Horus. De Isis se afirma que habría nacido en «lo completamente húmedo» (τετάρτῃ δὲ τὴν Ἶσιν ἐν πανύγροις γενέσθαι)[37]; de Osiris se cuenta que un cierto Pamiles, al sacar agua de un pozo, oyó una voz que salía del templo de Zeus en Tebas, ordenándole anunciar que había nacido el μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὄσιρις (el gran rey y bienhechor Osiris)[38]. En honor de Pamiles se celebraban las pamilias, al parecer similares a las faloforías. Pamiles parece haber sido originalmente, pues, como Dioniso, un demonio fálico. Como falo, Pamiles representa la fuerza creadora que «saca» de lo inconsciente (es decir, del agua) y engendra a la vez al dios (Osiris) como un contenido consciente. Esta relación es lícito también entenderla como una experiencia individual: Pamiles saca agua. Este acto es simbólico, o puede experimentarse como un arquetipo, como un acarrear hacia arriba desde lo hondo; lo hecho así ascender es un contenido numinoso, hasta entonces inconsciente, que seguiría siendo oscuro en sí mismo de no haber sido interpretado por

36. *De Iside et Osiride*.
37. *Op. cit.*, p. 20.
38. *Op. cit.*, pp. 19 s.



Figura 62. El árbol de la vida.
Vasija egipcia de bronce (Dinastía XXVI).

una voz de lo alto como el nacimiento de un dios. Este tipo se repite en el bautismo en el Jordán (*Mateo* 3, 17).

350 Osiris fue arteramente asesinado por el dios del inframundo Tifón encerrándolo en un cofre; este último fue arrojado a las aguas del Nilo y de este modo enviado al mar. Pero Osiris se unió en el inframundo a su segunda hermana, Neftis. Se advierte, así, cuál es el desarrollo del simbolismo: en el seno materno, antes de su existencia extrauterina, Osiris perpetra el incesto; al morir, en su segun-

da existencia extrauterina, vuelve otra vez a cometerlo; en los dos casos con una hermana suya, porque en la Antigüedad primitiva las bodas con una hermana no sólo se toleraban, sino que se consideraban aristocráticas. Zaratustra llegó incluso a *recomendar* el matrimonio con parientes.

351 El malvado Tifón atrae a Osiris con argucias al cofre o arca; el «mal» original del hombre quiere retornar a la madre, es decir, la argucia que supuestamente habría ideado Tifón sería la tendencia incestuosa a unirse con la madre, prohibida por la ley. Por lo demás, es digno de atención que sea precisamente el mal quien quiera atraer a Osiris al cofre, porque, considerándose este motivo a la luz de la teleología, lo que con el confinamiento en el seno materno está en definitiva significándose es la latencia que precede al nacimiento renovador. El mal, como reconociendo su incompletud, aspira a un nacimiento que lo perfeccione: «¡Una parte de esa fuerza que siempre quiere el mal y siempre hace el bien!»*. Significativamente, se trata de una argucia: como a través de un astuto engaño, el hombre quiere en cierto modo adueñarse del renacimiento, para ser otra vez un niño. Así es precisamente como lo ve el juicio «racional». Un himno egipcio[39] llega incluso a acusar a Isis de haber tendido una trampa traicionera al dios Sol Re, atribuyéndose a la madre la mala voluntad de haber repudiado y traicionado a su hijo. El himno cuenta que Isis dio forma a una serpiente y la puso en el camino de Re, y que ésta propinó al dios Sol un venenoso mordisco. De esta herida Re no fue ya capaz de recobrarse jamás, por lo que finalmente tuvo que retirarse a la espalda de la vaca celeste. La vaca, sin embargo, es la diosa madre con cabeza de vaca (figura 63), como Osiris es Apis. Se acusa a la madre de ser la causa de que uno haya tenido que refugiarse en ella para sanar de la herida que ella misma le ha infligido. La herida se produjo por haberse tabuizado[40] el incesto y haber sido de este modo separado por un violento corte de la seguridad llena de esperanzas de la infancia y la primera juventud, de ese sucederse instintivo e inconsciente de las cosas que hace que el niño viva como un apéndice de sus padres sin tener que cargar con ninguna responsabilidad. Tiene que haber ahí un recuer-

* *Fausto*, Primera Parte, p. 172.

39. Ermann, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, pp. 360 s.

40. Tengo que recordar aquí que a la palabra «incesto» uno yo un significado distinto al que en propiedad conviene a este término. El incesto es la aspiración a volver a la infancia. Para el niño esta aspiración no es aún un incesto; sólo en el adulto, poseedor de una sexualidad plenamente desarrollada, se convierte ella en incesto, al haber dejado él de ser un niño y disponer de una sexualidad que no tolera ya ninguna aplicación regresiva de la misma.



Figura 63. Hathor con cabeza de vaca.
Figura en bronce procedente del *Serapeum* de Sakkara (Período tardío).

do sumamente emotivo de la era de la animalidad, donde todavía no había ningún «debes» ni ningún «te es lícito», y todas las cosas eran aún puro acontecer. El hombre parece sentir todavía una profunda amargura por haber sido un día apartado por una ley brutal de un mundo en que los instintos podían todavía campar a sus anchas y la naturaleza animal poseía una belleza todavía rebosante de armonía. Esta separación se manifestó, entre otras cosas, en la prohibición del incesto y en sus correlatos (leyes matrimoniales, tabúes alimenticios, etc.). Mientras el niño se encuentra en esa identidad inconsciente con la madre, sigue siendo uno con el alma animal, es decir, sigue siendo tan inconsciente como ésta. El desarrollo de la consciencia conduce inevitablemente no sólo a separarse de la madre, sino de los padres y de la familia en cuanto tal, y por tanto a separarse relativamente de lo inconsciente y del mundo de los instintos. Pero la nostalgia por este mundo desvanecido sigue pese a ello existiendo, y constituye siempre que tienen que superarse difíciles obstáculos para adaptarse una constante tentación a huir y retroceder, y a regredir al remoto pretérito infantil, con lo cual se suscita entonces un simbolismo incestuoso. Si esta tentación fuese diáfana, una voluntad enérgica podría entonces liberarse de ella sin demasiados esfuerzos. Pero el caso es que no lo es, porque una

nueva adaptación y orientación de vital transcendencia sólo puede verificarse con éxito de tener ella lugar de un modo que se corresponda con los instintos. De ausentarse esta correspondencia, nada sostenible surgirá, a excepción de un compulsivo producto artificial de la voluntad que a la larga demostrará no ser viable. El hombre no puede transformarse por motivos puramente racionales en cualquier cosa, sino solamente en aquello que mora ya en él como una posibilidad. De tornarse necesario un cambio de este tipo, la vía adaptativa hasta ahora seguida y que ha ido paulatinamente desmoronándose, será inconscientemente compensada por el arquetipo de una diferente forma de adaptación. Y si la consciencia consigue ahora interpretar el arquetipo constelado de una forma que haga justicia a su significado y demuestre poseer la debida actualidad, se producirá una transformación viable. Así, la relación más importante de la infancia, es decir, la relación con la madre, es compensada por el arquetipo de la madre cuando suena la hora de desligarse de la infancia. De dicha interpretación surge, por ejemplo, la Madre Iglesia (figura 61), que hasta el momento ha demostrado tener éxito. Pero si apareciesen signos de decrepitud también en esta forma, con el tiempo sería inevitable una nueva interpretación.

352 De operarse una transformación, la forma antigua no pierde por ello en absoluto su poder de atracción: quien se separa de la madre, la echa de menos. Esta nostalgia puede convertirse en una pasión devoradora que ponga en peligro todo lo ganado, y en este caso la madre aparece entonces, por un lado, como meta suprema, y, por otro, como la amenaza más peligrosa de todas, como madre «terrible»[41].

353 Concluida la travesía por el mar nocturno, el cofre de Osiris toca tierra en la costa de Biblos y acaba por aposentarse en la rama de un brezo, que abraza el ataúd y crece hasta convertirse en un árbol magnífico (figura 64). El monarca del país hace que instalen el árbol bajo su techo como si se tratase de una columna[42]. Coincidiendo con este período, en el que se ignora el paradero de Osiris (solsticio de invierno), viene habitualmente entonándose desde hace milenios un lamento por el dios difunto, mientras que su εὕρεσις (reencuentro) es objeto de regocijo en una fiesta.

354 Tifón hace pedazos el cadáver y dispersa sus fragmentos. Este motivo, el del desmembramiento, lo encontramos en numerosos mi-

41. Cf. Frobenius, *op. cit.*

42. Cosa que recuerda muchísimo a las columnas fálicas levantadas en los templos de Astarté, la cual habría sido, según una versión, la mujer del rey. Este símbolo recuerda a las cruces que albergan una reliquia, llamadas por ello acertadamente ἐγκόλπια.

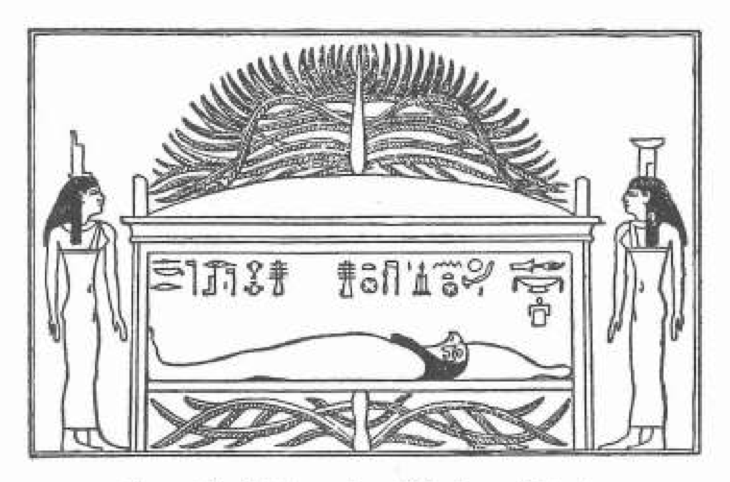


Figura 64. Osiris en el ataúd de brezo (*Erica*).
Según un relieve procedente de Dendera (Egipto).

tos solares[43] opuesto a la gestación del niño en el seno materno. La madre Isis vuelve de hecho a reunir los pedazos del cadáver con la ayuda de Anubis, el dios de cabeza de chacal. Los carroñeros nocturnos, perros y chacales, se convierten aquí en los auxiliares de la recomposición, de la regeneración[44]. A esta función de carroñero tiene seguramente que agradecerle también el buitre egipcio su significado simbólico de madre. En la primitiva Persia los cadáveres eran arrojados como alimento a los perros, y en el Tíbet y en las pilas de cadáveres de los *parsi* su desaparición sigue todavía hoy confiándose a los buitres. Persia conoció la costumbre de conducir a un perro junto al lecho del moribundo, el cual tenía entonces que darle a morder un bocado[45]. Es evidente que lo que esta costumbre quiere ante todo significar es que el perro ha de recibir un bocado con el fin de que respete el cuerpo del moribundo, de modo similar a como apacigua a Cerbero el pastel de miel que le alarga Heracles en su travesía por los infiernos. Pero cuando tenemos en cuenta tanto al Anubis de cabeza de chacal (figura 65), que tan buenos servicios presta al recomponerse al desmembrado Osiris,

43. Spielrein (*op. cit.*, pp. 359 ss.) afirma haber encontrado en una enferma de demencia la presencia de numerosas aplicaciones del motivo del desmembramiento. Fragmentos de cosas y materiales diversos se «cuecen» o se «queman». «La ceniza puede convertirse en un ser humano». La paciente veía niños «a los que se hacía pedazos dentro de ataúdes de cristal».

44. Deméter reunió los miembros del desmembrado Dioniso y volvió a unirlos.

45. Cf. Diodoro, III, 62.

como el significado materno del buitre, se impone la pregunta de si con esta ceremonia no estaría significándose algo más profundo. De esta idea se ha ocupado también Creuzer[46], el cual llega a la conclusión de que la forma astral de la ceremonia del perro, es decir, la aparición de la constelación del Can coincidiendo con la altura máxima del Sol, estaría relacionada con ella; es decir, que el hecho de llevarse al perro a la cabecera del moribundo tendría un significado compensatorio, haciéndose de este modo de la muerte la altura máxima del Sol. Esta concepción es totalmente psicológica, como se desprende del hecho enteramente universal de que se conciba a la muerte como una reentrada en el seno materno (para renacer en él). En apoyo de esta interpretación vendría también la función, de lo contrario un completo enigma, que desempeña el perro en el *sacrificium Mithriacum*. Junto al toro al que Mithra ha dado muerte aparece muy a menudo en los monumentos un perro dando brincos. Ahora bien, tanto por la leyenda persa como por los monumentos este *sacrificium* es sin embargo concebido como el momento de máxima fertilidad. Donde más bella expresión cobra esto seguramente es en el relieve mitraico de Heddernheim (figura 66); a uno de los lados de una gran losa de piedra (en aquellos días giratoria) figura la representación estereotipada de la postración y sacrificio del toro; al otro se alzan el Sol, sosteniendo un racimo de uvas en la mano, Mithra, con la cornucopia, y los dadóforos, con frutos, respondiendo a la leyenda de que del toro muerto procede toda fertilidad: de sus cuernos, los frutos; de su sangre, el vino; de su cola, el cereal; de su esperma, las especies ganaderas; de su nariz, el ajo, etc. Sobre esta escena se alzan Silvano y los animales del bosque que de él brotan.

355 Dentro de este contexto podría muy bien corresponderle al perro el significado que sospecha Creuzer. De cabeza de perro, como Anubis, es también Hécate, la diosa del mundo subterráneo, a la que con el sobrenombre de *canicula* se le ofrecían perros en sacrificio para exorcizar la peste. Su relación con la diosa de la Luna permite presumir que ella sería también la que fomenta el crecimiento. Hécate es la primera en anunciar a Deméter que su hija ha sido raptada, recordando así la función cumplida por Anubis. Como a Hécate, a Eileithyia, la diosa del nacimiento, se le sacrificaban también perros. Más aún, Hécate (figura 104) es ella misma en ocasiones diosa nupcial y del nacimiento. El perro es también el compañero habitual de Asclepio, el dios de la medicina, que siendo toda-

46. *Symbolik und Mythologie der alten Völker* II, p. 212.



Figura 65. El dios Anubis con cabeza de chacal inclinándose sobre un muerto.
Tumba de Der-el-Medineh, Tebas (Egipto).



Figura 66. La fertilidad que sigue al sacrificio mitraico.
Relieve de Heddernheim.

vía hombre llegó incluso a resucitar a un muerto, siendo en castigo por ello aniquilado por un rayo. Todas estas relaciones permiten entender el siguiente pasaje de Petronio: «Humildemente te ruego que pintes al pie de mi estatua una perrita... para que, gracias a ti, tenga yo la fortuna de vivir después de la muerte»[47].

356 Pero volvamos al mito de Osiris. Pese a los esfuerzos de Isis por recomponer su cadáver, su reanimación sólo se cumple en parte, al no poder volver a agregársele el falo, devorado por los peces, lo que significa que sigue faltando la fuerza vital[48]. Verdad es que Osiris, siendo todavía una sombra, vuelve a unirse a Isis, pero el fruto de esta unión es Harpócrates, el que es débil en «los miembros inferiores» y, por ende, de conformidad con el significado de γυίον, «en los pies». En el mito mencionado más arriba, Re era también mordido en un pie por la serpiente de Isis. Al ser el órgano más próximo a la tierra, el pie representa también en los sueños la relación con la realidad terrena y tiene con frecuencia un significado generador o fálico[49]. Οἰδίπους (*oedipus*, «pie hinchado») resulta sospechoso en este contexto. Osiris, aunque no siendo nada más que una sombra, arma ahora a su primer hijo, Horus, para el combate con Tifón. Osiris y Horus responden al simbolismo paterno-filial mencionado al principio. Osiris aparece así flanqueado por la figura perfecta y la contrahecha, por Horus y Harpócrates, al que la mayoría de las veces se representa como un lisiado, a menudo desfigurado hasta la caricatura. No es improbable que el motivo de los dos hermanos desiguales esté relacionado con la conocida idea primitiva de que la placenta sería el hermano gemelo del recién nacido.

357 Osiris se entremezcla en la tradición con Horus. Hor-pi-chrud, el verdadero nombre de este último[50], se compone de *chrud*, «niño», y *hor* (de *hri*, «arriba», «sobre», «encima»), y significa «el niño que sube a lo alto». Este niño es así el Sol ascendente, a diferencia de

47. «Valde te rogo, ut secundum pedes statuae meae catellam pingas... ut mihi contingat tuo beneficio post mortem vivere» (*Satiricón*, cap. 71).

48. Frobenius (*op. cit.*, pp. 393 s.) observa que a los dioses ígneos (los dioses solares) suele faltarles un miembro, y anota al respecto el siguiente paralelo: «Como retuerce aquí el héroe un brazo al ogro [gigante], le vacía también su ojo Odiseo al noble Polifemo con una estaca de olivo calentada al fuego, tras lo cual el Sol sube misteriosamente a lo alto del cielo. ¿Habría una relación entre el girar de la estaca ardiente y el retorcimiento del brazo?». Se trata en primer lugar de una mutilación, y a continuación de un movimiento giratorio, que Frobenius relaciona seguramente de forma acertada con la generación del fuego por fricción. La mutilación es una castración en el caso de Attis, y algo similar en el de Osiris.

49. Cf. Aigremont, *Fuß- und Schuhsymbolik und -Erotik*.

50. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 354.

Osiris, que como Sol descendente personifica al Sol «en Occidente». Y de este modo Osiris y Horpichrud u Horus son un solo ser, unas veces esposo, y unas veces hijo de una misma madre. Cnum-Re, el dios Sol del Bajo Egipto, representado en forma de carnero, tiene a su lado como divinidad femenina del país a Hatmehit, la cual porta un pez en su cabeza. Ella es la madre y la esposa de Bi-neb-dib (el carnero, nombre local de Cnum-Re). En el himno de Hibis se invoca a Amón-Re:

> Tu carnero (Cnum) mora en Mendes, unido como dios tetrádico en Thmuis. Es el falo, el señor de los dioses. El toro (es decir, el esposo) de su madre se goza en la vaca (*abet*, la madre) y el varón fecunda con su semilla (*ka-mutef*)[51].

358 En otras inscripciones[52] se llama directamente a Hatmehit «madre de Mendes». (Mendes es la versión griega de Bi-neb-dib: el carnero.) Al invocársela, se le otorga también el título de «bondadosa», con el sentido secundario de *ta-nofert*, «la joven». La vaca como símbolo materno (figura 94) figura en todas las formas y variaciones posibles de la Hathor-Isis (figura 63) y en especial en el Nun femenino (cuyo paralelo sería la diosa primigenia Nit o Neit), la materia originaria húmeda, de naturaleza a la vez masculina y femenina. Nun es por ello invocado como sigue[53]: «Amón, las aguas primigenias...[54], el primero en ser». Se le designa como el padre de los padres y la madre de las madres. Con ello se corresponde la invocación de la dimensión femenina de Nun-Amón, la diosa Nit o Neit:

> Neit, la antigua, la madre de Dios, la señora de Esne, el padre de los padres, la madre de las madres, es el escarabajo y el buitre, lo primero en ser.
>
> Neit, la antigua, la madre (designada por el buitre), la que alumbró al dios de la luz Râ, la que dio a luz por primera vez cuando no había nada que diera a luz.
>
> La vaca, la antigua, la que dio a luz al Sol y puso las semillas de los dioses y de los hombres[55]. (Figura 67.)

51. *Op. cit.*, p. 310.
52. *Op. cit.*
53. *Op. cit.*, pp. 112 ss.
54. En la Tebaida, morada del dios supremo Cnum, es éste en su componente cosmogónico una representación de la brisa de la que se desarrolló después «el espíritu (πνεῦμα) de Dios que aleteaba sobre las aguas»; la imagen primitiva de los padres cósmicos fundidos en un abrazo el uno encima del otro hasta que el hijo rompe su unión.
55. Brugsch, *op. cit.*, p. 114.

359 La palabra *nun* comprende las ideas de «joven», «fresco» y «nuevo», así como la de las aguas que se renuevan con la crecida del Nilo. En sentido figurado, *nun* se utiliza también para aludir a las aguas primigenias caóticas, y en general a la materia originaria procreadora[56], personificada por la diosa Naunet. De ella surgió Nut, la diosa del cielo, a la que se representa con el cuerpo tachonado de estrellas o como la vaca celeste (figura 68), en este caso de nuevo tachonada de estrellas.

360 Lo que significa, por tanto, que el dios Sol vaya poco a poco retirándose a la espalda de la vaca celeste, es que vuelve a la madre para resurgir de nuevo como Horus. Por la mañana la diosa es madre, al mediodía hermana-esposa, y al atardecer otra vez madre que acoge al difunto en su seno.

361 El destino osiriano se explicaría así: Osiris penetra en el cuerpo de la madre, el cofre, el mar, el árbol, la columna Astarté, es desmembrado, se le devuelve nuevamente su forma y reaparece en su hijo, Hor-pichrud, una vez más.

362 Antes de ocuparnos de los demás misterios que este mito nos revela, han de decirse todavía algunas cosas del símbolo del árbol. Osiris descansa sobre las ramas del árbol[57], las cuales crecen hasta envolverlo. El motivo del envolvimiento o enramado (figura 64) se observa con mucha frecuencia en los mitos solares o de renacimiento. Ejemplos de él serían la bella durmiente y la leyenda de la muchacha[58] encerrada entre la corteza y la madera. Una leyenda primitiva habla de un héroe solar que tuvo que ser liberado de una planta trepadora[59]. Una joven soñó que su novio *se había caído al agua y que, cuando trataba de salvarlo, para conseguir atraparlo tenía primero que sacar del agua algas y sargazo*. En una leyenda africana el héroe tiene todavía que ser liberado de un alga tras haber cumplido su misión. En un cuento polinesio el barco del héroe es abrazado por los tentáculos de un pulpo gigantesco. El barco de Re es rodeado, durante su travesía por el mar nocturno, por los anillos de la serpiente de la noche. También en la versión poética que hizo *sir* Edwin Arnold de la historia del nacimiento de Buddha, figura el motivo del envolvimiento:

> La reina Maya descansaba a mediodía, cumplidos los días
> [de su embarazo,

56. *Op. cit.*, pp. 128 s.
57. Cf. un similar motivo en el cuento egipcio de Bata. [Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians*, p. 156].
58. Canción serbia a la que hace referencia Grimm [*Deutsche Mythologie* II, p. 544].
59. Frobenius, *op. cit.*, pp. 271 ss.

Figura 67. Neit dando a luz al Sol.
Relieve egipcio.

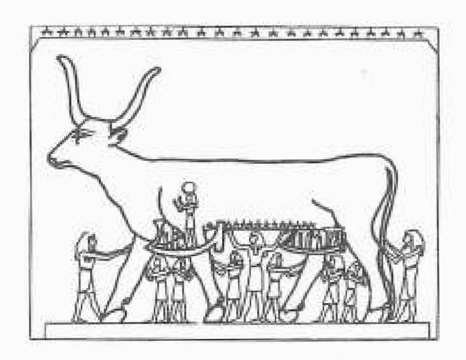


Figura 68. La vaca celeste.
Tumba de Seti I, Egipto.

a la sombra de un *palsa* en los jardines de palacio,
de un majestuoso tronco, enhiesto como la columna de un templo
y coronado de satinadas hojas y perfumados brotes;
y sabiendo que había llegado la hora —pues todas las cosas
[lo sabían—
inclinó deliberadamente el árbol sus ramas
para rodear de un enramado la majestad de la reina;
y la tierra hizo brotar un millar de inesperadas flores
que le sirviesen de lecho; mientras que, para prepararle un baño,
la dura roca hizo brotar una límpida fuente
de agua cristalina. Así dio ella luz al niño...[60].

363 Con un motivo muy similar tropezamos en la leyenda cultural de la Hera de Samos. Todos los años la imagen «desaparecía» del templo y, tras asegurársela en algún lugar de la costa a un tronco de *lygos* [mimbrera], se la envolvía con sus ramas (cf. figura 64). Luego se la «encontraba» allí y se le hacía obsequio de pastelillos nupciales. Esta fiesta es en primer lugar un ἱερὸς γάμος (boda cultual), porque en Samos corría la leyenda de que Zeus había mantenido primero una larga y secreta relación amorosa con Hera. En Platea y Argos se representaba incluso su cortejo nupcial, con damas de honor, banquete de bodas, etc. La fiesta tenía lugar en el mes nupcial de Γαμηλιών (a principios de febrero). Pero también en Platea y Argos se llevaba la imagen a un lugar solitario del bosque, acaso en correspondencia con la leyenda, relatada por Plutarco, de que Zeus había secuestrado a Hera, ocultándola después en una gruta del Citerón. De acuerdo con las explicaciones que hemos dado hasta ahora, tenemos no obstante que derivar de aquí otra asociación de ideas, la del conjuro de rejuvenecimiento vinculado al hierogamo. La desaparición y ocultamiento en el bosque, la gruta o junto a la orilla del mar, y el envolvimiento por el *lygos*[61], apuntan a la muerte y el renacimiento. El período comprendido por el mes de Γαμηλιών, los días anteriores a la primavera (la estación nupcial) encajaba perfectamente con todo ello. De hecho, Pausanias (II, 38, 2) cuenta que la Hera argiva recuperaba su virginidad dándose todos los años un baño en la fuente Kanathos[62]. El significado de ese baño lo pone

60. *The Light of Asia*, pp. 23 s. Cf. el nacimiento del germánico Aschanes [Ascanio], donde roca, árbol y agua asisten también al parto. Spitteler, en su *Prometheus*, se vale también del motivo del árbol amante para describir la bienvenida que la naturaleza tributa a la «joya» enviada a la Tierra. Se trata de un préstamo tomado de la historia del nacimiento de Buddha. Cf. el «Om mani padme hum», «¡Oh, la joya en el loto!» [Spitteler, *Prometheus und Epimetheus*, pp. 125 ss.].

61. El Λύγος es una varilla de mimbre, y en general cualquier rama flexible y que pueda trenzarse. Λυγόω significa «trenzar».

62. *Beschreibung von Griechenland*, II, 38, 2, p. 189.

también de relieve el relato de que en el culto plateo de la Hera Teleia aparecían ninfas tritonas que se encargaban de portar el agua. En la *Ilíada*, donde se describe cómo era el tálamo de desposado de Zeus sobre el monte Ida, se dice también:

> ... y el hijo de Crono estrechó a su esposa en los brazos.
> Bajo ellos la divina tierra hacía crecer blanda yerba,
> loto lleno de rocío, azafrán y jacinto
> espeso y mullido, que ascendía y los protegía del suelo.
> En este tapiz se tendieron, tapados con una nube
> bella, áurea, que destilaba nítidas gotas de rocío.
> Así dormía sereno el padre en lo más alto del Gárgaro,
> doblegado al sueño y al amor, con su esposa en los brazos[63].

364 Drexler reconoce en esta descripción[64] una alusión a los jardines de los dioses en los confines de occidente, a la orilla del Océano, una idea que habría sido tomada de un himno prehomérico al hierogamo[65]. Esa tierra occidental es la tierra donde se pone el Sol; hacia allí, donde Sol y océano materno se funden en un tálamo eternamente rejuvenecedor, se apresuran Heracles y Gilgamesh. Nuestra sospecha de que el hierogamo estaría relacionado con un mito de renacimiento encontraría aquí, por tanto, una evidente confirmación. Pausanias[66] menciona un fragmento mítico emparentado, según el cual la imagen de Ártemis Orthia se llamaba también *lygodesma* (atada con mimbre) por habérsela encontrado en una mimbrera; en dicho relato parece hacerse una referencia tanto a las fiestas nupciales que se celebraban por toda Grecia como a las características usanzas de ellas que se han discutido más arriba.

365 El motivo del «engullimiento» (figuras 69 y 70), del que Frobenius ha demostrado que sería uno de los componentes más habituales de los mitos solares, se halla a muy corta distancia (incluso en las figuras retóricas) de todas estas usanzas. El «dragón marino» «devora» siempre al héroe. Su engullimiento puede ser también parcial. Una niña de seis años a la que no le gusta ir a la escuela, sueña que *se ha enroscado a su pierna un enorme gusano rojo*. Contra todo lo que cabría esperar, la niña da muestras de un tierno interés por el

63. XIV, 294-296.

64. Curiosamente, en este mismo pasaje (verso 288) se describe cómo el Sueño reposa en lo alto de un abeto: «Allí se apostó, escondido entre las tupidas ramas del abeto, semejante a la sonora ave que habita en los montes». Parece como si este motivo formase parte del hierogamo. Cf. la red mágica con la que Hefesto envuelve *in flagranti* a Ares y Afrodita, inmovilizándolos para escarnio de los demás dioses.

65. Cf. Roscher, *Lexikon* I, col. 2102, 52 ss.

66. *Op. cit.*, III, 16, 11, p. 231.

animal. Una paciente ya adulta, que a consecuencia de una transferencia materna hacia una vieja amiga no es capaz de separarse de ella, sueña lo siguiente: *Me dispongo a cruzar un ancho río. Aunque en el lugar en el que me encuentro no hay ningún puente, acierto a descubrir un sitio por el que poder pasar al otro lado. Cuando me apresto a hacerlo, un enorme cangrejo, que hasta ese momento se hallaba oculto bajo las aguas, me atrapa por el pie con una de sus pinzas, negándose a soltarme*[67].

366 También en la etimología está presente esta imagen: hay una raíz indogermánica, *vélu-*, *vel-*, cuyo significado es «rodear», «envolver», «rotar», «girar». De ella se derivan en sánscrito *val*, *valate*, «cubrir», «envolver», «rodear», «enroscarse», *vallî*, «enredadera», y *ulûta*, «boa constrictor»; en latín *volûtus*; en lituano *velù*, *velti*, «enrollar»; eslavo eclesiástico *vlina*; y en antiguo alto alemán *wella*, «ola», «onda». Con la raíz *vélu* está también emparentada la raíz *vlvo*, con los significados de «envoltura», «membrana ovular», «matriz». En sánscrito *ulva* y *ulba* poseen el mismo significado, al igual que los latinos *volva*, *volvula* y *vulva*. Con *vélu* está también emparentada la raíz *ulvorâ*, con el significado de «frutal», «cutícula», con derivaciones en el sánscrito *urvárâ*, «sembrado», y el avéstico *urvara*, «planta». La misma raíz, *vel*, tiene también el significado de «hervir», «bullir». En sánscrito *ulmuka* significa «incendio». Los griegos Φαλέα y Φέλα, y el gótico *vulan* significan «hervir», y el antiguo y medio alto alemán *walm*, «calor», «ardor»[68]. (Es típico que al héroe solar en el estado de «involución» se le caigan siempre los cabellos por efecto del calor.) También se encuentra a la raíz *vel* con los significados de «sonar»[69] y de «querer», «desear».

367 El motivo del envolvimiento forma parte del simbolismo materno[70]. Los árboles devoradores son a la vez madres que dan a luz.

67. Al respecto cf. mi comentario de este sueño en «Sobre la psicología de lo inconsciente» [OC 7,1, § 123 ss.].

68. Fick, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen* I, p. 132.

69. Cf. el «sol que resuena» [Goethe, § 235 del presente volumen].

70. Del motivo del engullimiento forma seguramente también parte el motivo de las «rocas que se cierran» (Frobenius, *op. cit.*, p. 405). El héroe ha de pasar a bordo de un barco entre dos rocas que se cierran (o entre dos puertas que muerden o entre dos troncos que se unen). Al hacerlo, la mayoría de las veces queda apresada la cola del pájaro (o la popa del navío, etc.), en lo cual cabe reconocer una vez más el motivo de la mutilación («retorcimiento del brazo»). Scheffel emplea este motivo en su conocida canción del arenque que estaba enamorado de una ostra. La canción termina diciendo que la ostra, al besarlo, le corta la cabeza. Las palomas que llevan la ambrosía a Zeus han de pasar por las rocas que se cierran. Como menciona Frobenius, las rocas o grutas que sólo se abren al pronunciarse un conjuro mágico están intimísimamente relacionadas con el motivo de las rocas que se cierran. El más significativo a este respecto sería un cuento sudafricano (Frobenius, p. 407): «Hay que llamar a la roca por su nombre y decir en voz alta:



Figura 69. Demonio devorando al Sol.
Relieve, Java Oriental (siglo XV).



Figura 70. El león alquímico devorando al Sol.
Manuscrito de la Stiftsbibliothek de St. Gallen (siglo XVII).

(Figura 76.) En la leyenda griega las μελίαι νύμφαι [ninfas de los bosques] son los fresnos, las madres de la raza de los hombres de bronce. En el *Bundahishn*, el árbol Reivas es un símbolo de los primeros seres humanos, Meschia y Meschiane. La materia a la que insufló vida Dios en el mito nórdico, al crear a los hombres, es designada[71] como *tRe*, «madera», «árbol»[72]. Recordaré también la ὕλη, «madera». En el tronco del fresno cósmico Yggdrasill se oculta en el fin del mundo una pareja humana, de la que nacerán luego las razas del mundo renovado[73]. Al producirse el fin del mundo, el fresno cósmico se convierte en la madre que conserva, en árbol de la vida y de la muerte, en ἐγκόλπιον[74]. Esta función de renacimiento del fresno cósmico viene a explicar la imagen con la que nos encontramos en un capítulo del *Libro egipcio de los muertos*, titulado: «La puerta del conocimiento de las almas de Oriente»:

> Soy el piloto en la quilla sagrada. Soy el timonel que no disfruta de reposo en el barco de Ra[75]. Conozco ese árbol de color verde esmeralda de cuyo centro asciende Ra al cielo de nubes[76].

368 Barco y árbol (barco de los muertos y árbol de los muertos [cf. *supra* § 361]) están aquí muy próximos. La imagen dice que Ra asciende a lo alto tras nacer del árbol. De la misma manera hemos seguramente de interpretar la representación del dios solar Mithra, la mitad de cuyo cuerpo sobresale de la copa de un árbol en el relieve de Heddernheim (figura 77). En otros monumentos, Mithra está de la misma manera preso hasta la cintura en una roca, ilustrando así el nacimiento de la peña. Al lado del lugar donde nace

Roca Untunjambili, ábrete para que pueda entrar. Pero si la roca no quiere abrirse, puede entonces contestar: *La roca no se abre a niños. La abren las golondrinas que vuelan por el cielo*». Digno de notarse es que no hay fuerza humana que pueda abrir la roca, sino sólo un conjuro o un pájaro. Esta misma forma de formular las cosas está diciendo que la apertura de la roca es una empresa que no puede en realidad llevarse a cabo, sino que sólo puede desearse realizar. Pero en medio alto alemán «desear» significa «ser capaz de llevar a cabo lo extraordinario». El pájaro representa el «deseo».

71. En Atenas había una estirpe de Αἰγειροτόμοι, «cortados en el álamo».

72. Grimm, *op. cit.*, I, p. 474.

73. Herrmann, *Nördische Mythologie*, p. 598.

74. Tribus javanesas solían colocar sus imágenes en una cavidad practicada de forma artificial en un árbol. En el mito persa, el blanco Haoma es un árbol celeste que crece en el lago Vourukasha; en torno a él nada protegiéndolo el pez Kharmâhî, que lo defiende del sapo de Ahrimán. Brinda vida eterna, hijos a las madres, esposos a las jóvenes y corceles a los varones. En el *Mînôkhired* se llama al árbol el «preparador de los cadáveres». (Spiegel, *Erânische Altertumskunde* II, pp. 114 s.).

75. La barca solar que transporta a Sol y alma por el mar de la muerte hasta el lugar de su salida.

76. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 117.

Mithra suele haber un río. Todo este conglomerado de símbolos vuelve a hacer aparición en el nacimiento de Aschanes, el primer rey de Sajonia, nacido de las rocas del Harz junto a una fuente[77] en mitad del bosque[78]. Encontramos aquí unidos todos los símbolos maternos: tierra, madera y agua. De ahí que sea del todo lógico que la poesía medieval aludiera al árbol con el título honorífico de «señora». Y tampoco supone ninguna sorpresa que la leyenda cristiana hiciese del árbol funerario de la cruz la madera de la vida, el árbol de la vida, de modo que Cristo fuese representado en muchas ocasiones crucificado en un árbol de la vida cubierto de flores y henchido de frutos (figura 71). Esta derivación de la cruz del árbol de la vida, del que se cuenta ya con testimonios en Babilonia como símbolo cultual, la tiene también por sumamente probable Zöckler[79], el autor de la historia de la cruz. El significado precristiano de este símbolo (de difusión universal) no viene a contradecir esta idea, sino todo lo contrario, pues su significado es «vida». Y tampoco entra en contradicción con el significado (histórico) ya mencionado la aparición de la cruz tanto en el culto solar (donde la cruz de brazos iguales y la esvástica son una representación de la rueda del Sol) como en el culto de las diosas del amor. La leyenda cristiana hizo un uso generoso de este simbolismo. El familiarizado con la historia del arte medieval habrá observado que en algunas representaciones la cruz crece de la tumba de Adán (figura 72). Según la leyenda, Adán yacía enterrado en el Gólgota, y Seth habría plantado en su tumba una rama del árbol del Paraíso, que se convirtió en el árbol de la cruz y de la muerte de Cristo[80]. Como es sabido, por la caída de Adán vinieron pecado y muerte al mundo, y con su muerte Cristo nos rescató del pecado. Con respecto a la pregunta por aquello en lo que habría consistido la caída de Adán, hay que decir que su pecado, imperdonable y que ha de expiarse con la muerte, consistió en atreverse a comer del árbol del Paraíso[81]. Una leyenda judía describe cuáles fueron las consecuencias de este acto: un hombre que, tras la caída en pecado, tuvo la oportunidad

77. De modo similar dice *Isaías* (51, 1): «Reparad en la peña de donde fuisteis tallados, y en la cavidad del pozo de donde fuisteis excavados». Otros documentos en Von Löwis of Menar, *Nordkaukasische Steingeburtsagen*.

78. Grimm, *op. cit.*, p. 474.

79. *Das Kreuz Christi*, pp. 51 ss.

80. La leyenda de Seth se encuentra en Jubinal, *Mystères inédits du XV. siècle*, t. II, pp. 16 ss.; citado en Zöckler, *op. cit.*, p. 241.

81. Los árboles sagrados germanos eran también objeto de un absoluto tabú: no podía arrancarse ni una sola de sus hojas, ni recogerse frutos en aquella parte del suelo cubierta por su sombra.



Figura 71. Cristo colgado del árbol de la vida.
Pintura, Estrasburgo.

de echar una última mirada a Edén, vio allí el árbol y los cuatro ríos. Pero el árbol estaba seco, y en sus ramas había un niñito. La madre había concebido[82].

82. Según la leyenda alemana (Grimm, *op. cit.*, II, p. 809) el héroe salvador nacerá cuando se haga adulto el árbol que no es ahora más que un débil brote que crece en el muro y se talle con él la cuna en la que se balanceará al niño. La fórmula (*op. cit.*) dice así: «Plántese un tilo, y con las plantitas (ramas) que nazcan de su copa hágase una *Poie* (cuna): el primer niño que yazga en ella estará destinado a pasar por la espada de la vida a la muerte, y entonces vendrá la salvación». Digno de notarse es que el sobrevenimiento del acontecimiento futuro está también vinculado en las leyendas germánicas con un árbol que germina. Al respecto, cf. las denominaciones de Cristo como «retoño» o «vara».

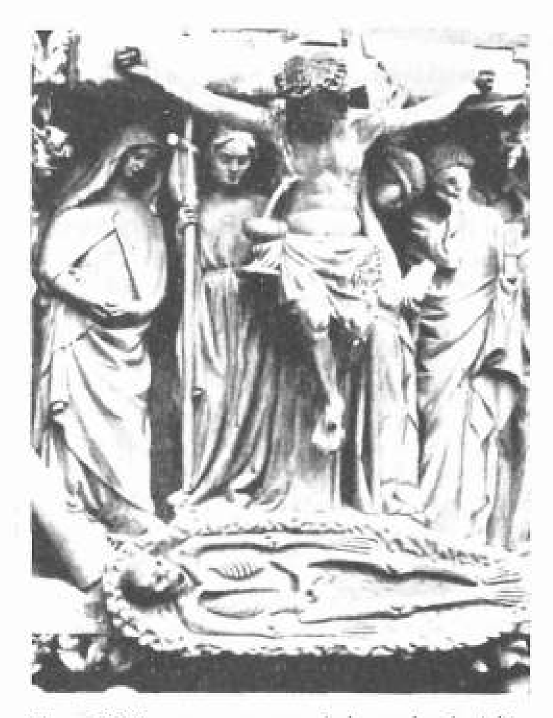


Figura 72. La cruz que nace de la tumba de Adán.
Pórtico occidental de la catedral de Estrasburgo (*ca.* 1280).

369 Con esta notable leyenda se corresponde la tradición judía por la que Adán habría poseído antes de Eva a una diablesa femenina de nombre Lilith, con la que habría luchado por el poder. Gracias a los poderes mágicos del nombre de Dios, esta mujer se elevó en el aire y se ocultó en el mar. Pero Adán la obligó a volver con la ayuda de tres ángeles[83]. Lilith se convirtió en una furia o una lamia (figura 73) que amenazaba a las mujeres embarazadas y secuestraba a los recién nacidos. Este mito tiene su paralelo en el de las lamias, los espectros nocturnos que aterrorizan a los niños. La leyenda original cuenta que Lamia sedujo a Zeus, y que la celosa Hera hizo entonces

83. En lo cual tenga tal vez que reconocerse el motivo del «pájaro auxiliar». Los ángeles son propiamente pájaros. Cf. la vestidura de plumas de las almas en el infierno, los «pájaros-almas»; en el *sacrificium Mithriacum* el mensajero de los dioses (el «ángel») es un cuervo; el mensajero de los dioses tiene alas. Por lo demás, en la tradición judía los ángeles son masculinos. El símbolo de los tres ángeles es importante en la medida en que significa el combate de la tríada superior, aérea o espiritual, con el único poder inferior femenino. Al respecto cf. lo dicho por mí en «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1,8, § 419 ss.].

que aquélla sólo pudiera dar a luz hijos muertos. Desde ese día, Lamia persigue llena de rabia a los niños, a los que da muerte siempre que puede. Este motivo retorna a menudo en los cuentos populares, donde la madre suele aparecer directamente como una asesina[84] o como una devoradora de hombres (figura 74); su paradigma alemán sería el conocido cuento de Hansel y Gretel. Λαμία es también el nombre de una especie marina grande y voraz[85], la cual constituye así un puente con el motivo del dragón marino estudiado por Frobenius. Volvemos a tropezarnos aquí con la imagen de la madre terrible en la figura del pez devorador, una personificación de la muerte[86]. En los numerosos ejemplos que cita Frobenius de este motivo, el monstruo no sólo devora seres humanos, sino también animales y plantas, y en algunas ocasiones hasta un país entero, aunque a todos ellos consigue rescatarlos posteriormente el héroe conduciéndolos a un renacimiento glorioso.

370 Las lamias son típicas furias nocturnas, y las pruebas que atestiguan su naturaleza femenina son muy numerosas[87]. Uno de los rasgos por los que se distinguen es que todas ellas cabalgan sobre sus víctimas. Su contrafigura la constituyen los corceles espectrales que se llevan con ellos a sus jinetes emprendiendo una enloquecida carrera. Es fácil reconocer en estas formas simbólicas el tipo de la pesadilla o sueño de angustia, cuya importancia para la interpretación de los cuentos ha quedado bien establecida desde el ensayo de Laistner[88]. Los resultados obtenidos por la investigación de la psicología infantil han conferido un especial aspecto a esa cabalgada: los dos trabajos pertinentes, el de Freud y el mío[89], han puesto en evidencia, por un lado, el significado angustioso de los caballos, y, por otro, el carácter en apariencia sexual de la fantasía de montarlos. Lo esencial residiría en este caso en el *ritmo*, que sólo secundariamente adoptaría un significado sexual. Cuando agregamos a nuestras consideraciones estas experiencias, no puede ya seguir siendo una sorpresa que el nombre del fresno cósmico materno, Yggdrasill, sea en alemán «corcel terrible». Cannegieter dice de las furias nocturnas: «Los campesinos ahuyentan hoy día a estos es-

84. Frobenius, *op. cit.*, pp. 110 ss.

85. Λαμός, «garganta», «gruta», τὰ λαμία, «gargantas de la tierra».

86. Ha de destacarse la estrecha relación entre δελφίς, «delfín», y δελφύς, «útero». En Delfos se encontraban la garganta y el trípode (δελφινίς, mesa délfica con tres pies con forma de delfín). Cf. Melicertes y el delfín y el holocausto de Melkart.

87. Cf. el amplio resumen de Jones, *On the Nightmare*.

88. Laistner, *Das Rätsel der Sphinx*.

89. Freud, *Analyse der Phobie eines 5jährigen Knaben*, y Jung, «Sobre conflictos del alma infantil» [OC 17,1].



Figura 73. Lamia raptando recién nacidos.
Friso de la «Tumba de las harpías», Acrópolis de Janto.

píritus femeninos (diosas madres, moiras) colocando sobre el tejado el hueso de una cabeza de caballo, siendo frecuente que se vean este tipo de huesos sobre las casas de campo por estas tierras. También se cree que estos espíritus salen a cabalgar por la noche y que agotan a sus caballos en largas caminatas»[90]. A primera vista, parece darse también una relación etimológica entre pesadilla y caballo (*nightmare* y *mare* en inglés). Pero la raíz indogermánica de *Mähre* es *mark*. *Mähre* es el caballo; en inglés *mare*; en antiguo alto alemán *marah* (garañón) y *meriha* (yegua); en antiguo nórdico *merr* (*mara*, «pesadilla»); en anglosajón *myre* (*maira*). El francés *cauchemar* viene de *calcare*, «pisar» (de significado iterativo, de ahí «prensar las uvas»); y del gallo se dice también que «pisa» a la gallina. Este movimiento es asimismo típico de la *Mar* (furia), y por ello se decía del rey Vanlandi que «La *Mar* lo pisoteó en sueños

90. *Epistola de ara ad Noviomagum reperta*, p. 25 (citado en Grimm, *op. cit.*, II, p. 1041): «Abigunt eas *nymphas* (matres deas, mairas) hodie rustici *osse capitis equini tectis injecto*, cujusmodi ossa per has terras in rusticorum villis crebra est animadvertere. Nocte autem ad concubia equitare creduntur et equos fatigare ad longinqua itinera».

hasta matarlo» (*Mara tradt hann*)[91]. Otro sinónimo de *Alp* (pesadilla) o *Mar* es el *Troll* o *Treter*, «pisoteador». Este movimiento (*calcare*) lo hemos observado una vez más Freud y yo mismo en mis experiencias con niños, en las que el pisar o «patalear» posee un cierto significado sexual secundario, pese a estar no obstante claro que lo primario sería el ritmo. Al igual que la *Mar*, «pisa» también la *Stempe*[92].

371 La raíz aria común *mar* significa «morir», por lo que la *mara* es la muerta o la muerte. De ella resultan *mors* y μόρος, «destino» (¿también μοῖρα?)[93]. Como es sabido, las nornas que se sientan bajo el fresno cósmico son las representantes del destino, como Cloto, Láquesis y Átropos. También entre los celtas pasa seguramente el concepto de *fatae* a los de *matres* y *matronae*[94], que para los alemanes poseían un significado divino. De este significado de las madres se hace eco un conocido pasaje de César: «... para que esclarezcan sus madres de familia mediante suertes y oráculos si sería ventajoso entrar en combate o no»[95].

372 Con respecto a la etimología de *Mar* hay que añadir que en el francés *mère* este término estaría en términos fonéticos muy cerca de «madre», lo cual, no obstante, nada demostraría etimológicamente hablando. En eslavo *mara* significa «bruja», y en polaco *mora* es la «pesadilla». *Mor* o *more* (alemán suizo) significa «cerda madre» (y se emplea también como insulto). El bohemio *mura* significa tanto pesadilla como mariposa de la tarde, esfinge. Esta curiosa relación se explica seguramente por ser la mariposa tanto una alegoría como un símbolo de la psique. Los esfíngidos son las mariposas del crepúsculo; aparecen con la oscuridad, como las pesadillas. Por último, hay que mencionar que el olivo sagrado de Atenea se llamaba μορία, nombre que se deriva de μόρος, «destino». Halirrotio quiso derribar el árbol, pero al hacerlo se dio muerte a sí mismo con su hacha.

373 La relación fonética y etimológicamente fortuita de *Mar* y *mèr* con *Meer* y el latino *mare* es curiosa. ¿Acaso se remontaría a la «gran y originaria imagen» de la madre que fue primero el único mundo para nosotros y que posteriormente se convirtió en símbolo del mundo entero? En torno a las madres dice, en efecto, Goethe que

91. Grimm, *op. cit.*, II, p. 1041.
92. Grimm, *op. cit.*
93. Cf. Herrmann, *op. cit.*, p. 64, y Fick, *op. cit.*, I, pp. 284 s.
94. Grimm, *op. cit.*, I, pp. 345 s.
95. «Ut matresfamiliae eorum sortibus et vacitinationibus declararent, utrum proelium commiti ex usu esset, nec ne» (*De bello Gallico*, I, 50). Al respecto cf. el significado mántico de la garganta délfica, la fuente de Mimir, etcétera.

flotan «formas de toda criatura»*. Tampoco los cristianos pudieron evitar asociar de nuevo a la Madre de Dios con el agua: *Ave maris stella* son las primeras palabras de un himno mariano. Seguramente tiene importancia que la palabra infantil *ma-ma* (pecho materno) se repita en todos los idiomas posibles, y que las madres de dos héroes religiosos se llamasen María y Maya. Que la madre del niño es un caballo, es cosa que se pone clarísimamente de manifiesto en la costumbre primitiva de llevar al niño a la espalda o hacerle que cabalgue sobre las caderas. Odín colgó del fresno cósmico, su madre y «corcel terrible».

374 Hemos visto ya que según la concepción egipcia Isis, la madre divina, hizo víctima al dios solar de un artero engaño con su serpiente venenosa, y también en los escritos de Plutarco se comporta Isis como una traidora con su hijo Horus: Horus, en efecto, vence al malvado Tifón, por quien había sido asesinado Osiris a traición. Pero Isis vuelve a dejarlo en libertad. Indignado, Horus echa entonces mano a su madre y le arranca de la cabeza el tocado real[96], en sustitución del cual Hermes la corona con una cabeza de vaca (figura 63). A continuación, Horus vence a Tifón por segunda vez. En la leyenda griega Tifón es un dragón. Incluso ignorándose este dato, es obvio que el combate de Horus es el típico combate del héroe solar con el «dragón marino». Pero de este último sabemos que constituye una imagen de la madre terrible, de la voraz garganta mortuoria en la que se despedaza y desmembra a los seres humanos[97] (figura 74). Quien vence a este monstruo, conquista para sí, luchando, una nueva o eterna juventud. Sin embargo, con este fin resulta casi siempre necesario que, desafiando todos los peligros, descienda por el cuerpo de la bestia[98] («travesía por los infiernos») y que permanezca allí durante un tiempo («cautiverio en el mar nocturno»)[99].

375 Luchar con la serpiente nocturna significa, por tanto, someter a esa madre a la que se imputa el vergonzoso crimen de haber traicionado a su hijo. Todas estas relaciones aparecen confirmadas punto por punto en los fragmentos de la epopeya babilónica de la creación descubiertos por George Smith, procedentes en su mayoría de

* Cf. § 299 del presente volumen, al final.

96. Plutarco, *De Iside et Osiride*, 19, 6, pp. 31 s.

97. Cf. los mitos exóticos de Frobenius (*op. cit.*) en los que el vientre de la ballena es pura y simplemente la tierra de los muertos.

98. Una de las cosas por las que siempre se caracteriza la *Mar* consiste en que sólo puede volver a salir por el agujero por el que entró. Este motivo forma parte, como es notorio en sí, del mito del renacimiento.

99. Frobenius, *op. cit.*, pp. 264 ss.

la biblioteca de Asurbanipal. La redacción del texto parece haber coincidido en el tiempo con el reinado de Hammurabi (2000 a.C.). Merced a este relato de la creación llegamos a saber que Ea, el hijo de las profundidades acuáticas y dios de la sabiduría[100], salió victorioso de su enfrentamiento con Apsu, el progenitor de los grandes dioses. Ea, por tanto, ha vencido a su padre. Pero Tiamat clama entonces venganza, y se prepara para la guerra contra los dioses:

> La madre Hubur, la que formó todas las cosas,
> hizo acopio de armas sin igual; dio a luz serpientes monstruosas
> de afilados dientes, en todo despiadadas (¿?),
> y llenó sus cuerpos de veneno en vez de sangre.
>
> Revistió de terror a furiosas salamandras gigantes (¿?);
> las hizo cubrirse de una aureola terrorífica, haciéndolas ilustres (¿?),
> para que quien las contemplase quedara aniquilado de espanto (¿?),
> para que sus cuerpos se levantasen sin que se dieran a la fuga.
>
> Hizo alzarse salamandras (¿?), dragones y *lahamas*,
> huracanes, perros rabiosos y hombres-escorpiones.
> Poderosas tempestades, hombres-peces y carneros (¿?)
> con armas despiadadas y sin miedo al combate.
> Formidables eran las órdenes (de Tiamat), irresistibles...
>
> Cuando Tiamat puso fin a su terrible obra,
> urdió (¿?) (maldades) contra los dioses, sus descendientes;
> para vengar a Apsu, hizo Tiamat el mal...
>
> Al oír Ea estas cosas,
> dolor y angustia cayeron sobre él, y se sentó en el suelo
> [abrumado de tristeza...
>
> Fue a presencia de su padre, Ansar, el que lo engendró,
> para contarle todo lo que había planeado Tiamat:
>
> Tiamat, nuestra madre, está animada de malos propósitos
> [hacia nosotros,
> y ha organizado un motín poseída de inaudita furia[101].

376 Contra el terrible ejército de Tiamat los dioses deciden por fin encomendarse al dios de la primavera Marduk, el Sol victorioso, y Marduk se arma para la batalla; del arma mortífera que él mismo se fabrica, dice el poema:

100. Abismo de la sabiduría, fuente de la sabiduría, fuente de la fantasía. Cf. *infra*.
101. Según Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* I, pp. 8, 9, 16, 18 y 19 [tablas I, II y IV].



Figura 74. La madre devoradora de hombres.
Amuleto chamánico de la tribu de los Tlingit, sudeste de Alaska (moderno).

Creó al malvado viento Imhullu, a la tempestad del sur
[y al huracán;
al viento cuádruple, al séptuplo, al torbellino (¿?) y al viento
[de la desgracia (¿?).
Luego hizo salir los vientos que había creado, los siete;
y para ser causa de confusión en el interior de Tiamat,
[la atacaron ellos yendo a su zaga.

Entonces enarboló el señor el ciclón (¿?), su gran arma,
y se subió como a un carro al viento tormentoso, incomparable
[y terrible.

377 Sus principales armas son el viento y una red, con la que trata de envolver a Tiamat. Marduk se aproxima a Tiamat y la desafía a un combate singular[102].

Entonces trabaron combate Tiamat y el más sabio (¿?)
[entre los dioses, Marduk,
alzándose para luchar (¿?). Y aproximándose para entablar batalla,
el señor desplegó su red y la atrapó,
y al viento Imhullu, que le seguía, lo hizo lanzarse contra su rostro;

cuando Tiamat abrió la boca todo cuanto pudo (¿?),
hizo penetrar por ella a Imhullu, para que sus labios
[no pudieran cerrarse.
Llenó su cuerpo con los enfurecidos vientos;
el cuerpo de ella se hinchó (¿?) y su boca se abrió de par en par.

Él alzó su lanza (¿?), que hizo pedazos su cuerpo,
desgarró sus entrañas, y le rompió el corazón,
y dominándola y poniendo fin a su vida
arrojó lejos su cadáver para pisotearlo.

378 Después de haber dado muerte a la madre, Marduk urdió la creación del mundo:

Se detuvo entonces el señor, contemplando su cadáver,
y desmembró a continuación al coloso (¿?), planeando
[una obra inteligente;
la partió en dos pedazos como a un pez plano (¿?)[103],
alzó una mitad de ella y cubrió (con ella) el cielo.

379 De este modo Marduk creó el universo a partir de la madre (figura 117). Es evidente que la muerte del dragón materno se ve-

102. «Se acercó entonces el señor, dirigiendo su mirada hacia el centro de Tiamat (¿?)...».
103. Escisión de la madre, cf. Ceneo.

rifica en este caso a imagen y semejanza de una fecundación por el viento de signo negativo. El mundo es creado de la madre, es decir, con la libido a ésta sustraída (mediante su sacrificio) y evitándose la regresión, la cual amenazaba con la derrota del héroe. Esta significativa fórmula tendremos todavía que aclararla aún más en el último capítulo. En la literatura del Antiguo Testamento figuran también interesantes paralelos de este mito, como ha mostrado Gunkel[104]. Así, en *Isaías* 51, 9 s. se lee:

> ¡Despierta, despierta, revístete de poderío, oh brazo de Yahvé! ¡Despierta como en los días de antaño, en las generaciones pasadas! ¿No eres tú el que partió a Rahab, el que atravesó al Dragón? ¿No eres tú el que secó la Mar, las aguas del gran Océano, el que trocó las honduras del mar en camino para que pasasen los rescatados?

380 «Rahab», al igual que «dragón», es un nombre del que se sirve con agrado el Antiguo Testamento para aludir a Egipto (*Isaías* 30, 7 llama a Egipto «Rahab la domada»); con él se quiere, pues, significar algo malvado y hostil. Aquí hace aparición Rahab como el viejo dragón, como la Tiamat contra cuyo malvado poder salen en campaña Marduk o Yahvé. Los «rescatados» son los judíos liberados de la esclavitud, pero esta expresión posee también un sentido mitológico, pues el héroe es el que hace salir de nuevo del vientre del dragón marino a los anteriormente engullidos por él (Frobenius, *op. cit.*).

381 El *Salmo* 89, 11 dice:

> Machacaste a Rahab como a un cadáver...

382 *Job* 26, 12 s. se hace eco de esas palabras:

> Con su fuerza hendió el Mar,
> con su astucia aplastó a Rahab.
> Su soplo dejó limpios los cielos,
> su mano traspasó a la Serpiente Huidiza.

383 Gunkel identifica a Rahab con el caos, es decir, con Tiamat. El dragón Rahab aparece también como el Leviatán, monstruo marino y personificación del océano:

384 *Salmo* 74, 13 ss.:

> Tú hendiste el Mar con tu poder,
> quebraste las cabezas de monstruos marinos,
> machacaste las cabezas de Leviatán

104. *Schöpfung und Chaos*, pp. 30 ss.

y las echaste como pasto a las fieras.
Tú abriste manantiales y torrentes,
secaste ríos inagotables.

385 Otro paralelo se encuentra en *Isaías* 27, 1:

Aquel día castigará Yahvé
con su espada dura, grande, fuerte,
a Leviatán, serpiente huidiza,
a Leviatán, serpiente tortuosa,
y matará al dragón que hay en el mar.

386 En *Job* 40, 20 s. tropezamos con un motivo especial:

¿Pescarás con anzuelo al cocodrilo,
sujetarás su lengua con cordeles?
¿Le pasarás un junco por la nariz,
traspasarás su mandíbula con ganchos?

387 De este motivo cita Frobenius numerosos paralelos, procedentes de mitos primitivos en los que al monstruo marino se le pesca también con un anzuelo.

388 Hemos visto que la prohibición del incesto impide de una forma figurada que el hijo pueda volver a engendrarse a sí mismo por medio de su madre. Pero lo dicho por los enunciados mitológicos no es que lo que tendría que engendrarse o hacerse nacer de nuevo como una totalidad renovada sea el hombre mismo, tal cual éste es realmente, sino que quienes otra vez se rejuvenecen son el héroe o el dios. Los que por regla general se encargan de personificar o identificar a estas figuras son, sin embargo, símbolos de la libido (la luz, el fuego, el Sol, etc.), suscitándose de este modo la impresión de que lo representado por ellas sería la energía psíquica o vital. En realidad, son personificaciones de la libido. Ahora bien, la experiencia psiquiátrica ha confirmado que todas las partes de la psique, en la medida en que poseen una cierta autonomía, presentan el carácter de una personalidad, al igual que los productos de escisión de la histeria y la esquizofrenia, los «espíritus» de los espiritistas, las figuras de los sueños, etc. Todo importe de libido disociado, es decir, todo complejo, posee o constituye en sí mismo una personalidad (fragmentaria), o al menos tal sería el aspecto ofrecido por las cosas de considerárselas desde la perspectiva de la pura observación. Pero cuando se examina a fondo la cuestión, se advierte que se trata de configuraciones arquetípicas. No hay un solo argumento definitivo contra la hipótesis de que las figuras arquetípicas posean *a priori* el carácter de una personalidad y no se

personifiquen secundariamente. Los arquetipos, en efecto, de no representar ellos meras relaciones funcionales, se manifiestan en forma de δαίμονες, como *agentia* personales. Precisamente de esta forma es como en primer lugar se los experimenta —y no como se los inventa, como querría el racionalismo—. Debido a ello, el hombre deriva su carácter de personalidad en cierto modo sólo secundariamente, como afirma el mito, a partir de su entroncamiento en el linaje de los héroes y los dioses, lo que psicológicamente quiere decir que su consciencia de ser una personalidad adeuda su génesis a la intervención de arquetipos que poseen el carácter de una persona[105]. A favor de esta forma de ver las cosas podrían citarse numerosos testimonios mitológicos.

389 El primero en transformarse es el dios, y por su medio el hombre participa también en la transformación. Así, Cnum, «el modelador, alfarero y maestro de obras»[106], da forma a su huevo en el torno (figura 75), pues él es «el crecimiento inmortal, su propia generación y su propia autogénesis... el creador del huevo que sobresalió de las aguas originarias»[107]. En el *Libro de los muertos* se dice: «Yo soy el sublime halcón (es decir, el dios Sol) que salió de su huevo...». Y también: «Soy el creador de Nun (las aguas originarias del caos), el que tomó asiento en el mundo subterráneo. Mi nido nadie lo ve, y mi huevo nadie lo rompe»[108]. Otro pasaje afirma: «Ese gran y magnífico dios en su huevo, su propio creador para lo que surgió de él»[109] (figura 109). De ahí que otro de los nombres del dios sea *Nagaga-uer*, el «gran graznador» (*Libro de los muertos* 81, 2 y 98, 2: «Yo grazno [*nagaga*] como el ganso y silbo como el halcón»)[110].

390 La transferencia al dios de la libido que regrede permite afirmar de un modo directo que los que cometen el incesto son un héroe o un dios. En una etapa previa y arcaica no hay necesidad de más símbolos. Estos últimos sólo se vuelven necesarios cuando la afirmación directa empieza a desacreditar al dios, lo que, como resulta de suyo evidente, no llega a ocurrir hasta alcanzarse un estadio moral más elevado. Así, dice Heródoto:

> Ya he dicho anteriormente cómo celebran en la ciudad de Busiris la fiesta en honor de Isis. Pues bien, después del sacrificio, todos los hombres y mujeres, cientos y cientos de personas, se dan golpes

105. Representados en nuestro ámbito por la cuaternidad padre-madre, padrino-madrina, correspondiéndose estos últimos con la pareja divina.
106. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 161.
107. *Op. cit.*, pp. 162 s.
108. *Op. cit.*, pp. 169 y 170.
109. *Op. cit.*, p. 170.
110. *Op. cit.*, p. 172.

en el pecho en señal de duelo (un piadoso respeto me impide decir por quién se dan esos golpes)... en cambio, en Papremis celebran sacrificios y ritos sagrados exactamente igual que en otras partes; y, a la caída de la tarde, mientras unos pocos sacerdotes, alrededor de la imagen, se quedan a su cuidado, la mayoría de ellos, provistos de mazas de madera, se apostan a la entrada del santuario; y, por su parte, otros creyentes, en número superior al millar, que con ello cumplen unos votos a la divinidad, se apiñan en la parte opuesta del santuario, provistos también cada uno de ellos de una estaca (la imagen del dios, que, por cierto, está en una capillita de madera dorada, la han trasladado previamente, durante la víspera, a otro edificio sagrado). Pues bien, los escasos sacerdotes que se habían quedado al cuidado de la imagen arrastran una carreta de cuatro ruedas que lleva la capilla y la imagen que hay en su interior; entonces los sacerdotes apostados en los propíleos no les dejan entrar, pero los cofrades acuden en socorro del dios y golpean a los sacerdotes, que repelen la agresión. Se organiza, entonces, una enconada pelea a garrotazos, se rompen unos a otros la cabeza y muchos —me figuro— hasta deben de morir a consecuencia de las heridas, si bien los egipcios me aseguraron que no moría nadie.

Las gentes del lugar, por su parte, cuentan que instituyeron esta celebración en virtud del siguiente suceso. En este santuario residía la madre de Ares[111], y éste, que se había criado lejos de allí, cuando se hizo un hombre, se presentó con ánimo de yacer con ella; pero los servidores de su madre, como no lo habían visto con anterioridad, no le permitieron pasar y lo echaron. Entonces él trajo consigo hombres de otra ciudad, trató con suma dureza a los servidores y entró a ver a su madre. A raíz de este suceso, dicen, quedó instituida esa paliza en la fiesta de Ares[112].

391 En un texto de las pirámides, en el que describe la lucha del difunto faraón por obtener la supremacía en el cielo, se lee:

El cielo llora, las estrellas titilan, los guardianes de los dioses tiemblan y sus siervos huyen, cuando ven alzarse al rey como un espíritu, como un dios que vive de sus padres y se adueña de su madre[113].

392 Está claro que lo que explica que los devotos se azoten y lleguen aquí incluso a matarse es su participación en el misterio del incesto divino[114]. Participan así a su manera en las acciones del dios[115]. La

111. Con Ares es probable que haya querido aludirse al Tifón egipcio.

112. Libro II, 61 ss., p. 208.

113. Citado por Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 100.

114. En la leyenda polinesia de Maui se dice que el héroe robó a su madre el cinturón (Frobenius, *op. cit.*, p. 308). El robo del velo en el mito de la virgen cisne significa lo mismo. En una leyenda africana de los yoruba el héroe violenta directamente a su madre (*op. cit.*).

115. El mito arriba mencionado de Halirrotio, el cual se daba muerte a sí mismo al intentar derribar a hachazos el árbol sagrado de Atenea, la Moria, alberga la misma



Figura 75. La modelación del huevo cósmico.
Egipto.

muerte de Balder, que poseyendo un carácter similar a la de Osiris, se produce tras haberse herido el héroe con una rama de muérdago, parece estar necesitada de una parecida explicación. En la leyenda se relata que se impuso a todas las criaturas la obligación de no hacer ningún daño a Balder, y que la única en ser olvidada fue el muérdago, en teoría porque éste era aún demasiado joven. Pero fue precisamente la rama de muérdago la que le hizo caer. El muérdago es un parásito. De la madera de una planta parásita o trepadora se sacaba[116] el pedazo femenino de madera utilizado para generarse ritualmente el fuego, es decir, a la madre del fuego. De *maerentakken*, término tras el que Grimm cree que estaría escondiéndose el muérdago, está hecho el lecho sobre el que reposa la *Mare*[117]. El muérdago era un remedio contra la esterilidad[118]. En las Galias, los druidas sólo podían subirse a la encina sagrada, para cortar allí el muérdago ritual, en medio de solemnes ceremonias y tras haberse concluido un sacrificio. Lo que crece en el árbol es

psicología, al igual que la castración de los sacerdotes al servicio de la Gran Madre. La tendencia ascética del cristianismo (autocastración de Orígenes) constituye un fenómeno similar.

116. Cf. Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 37.

117. *Op. cit.*, II, p. 1041.

118. Seguramente el motivo por el que en Inglaterra se cuelgan en Navidad ramas de muérdago. Para el muérdago como vara de vida, cf. Aigremont, *Volkerotik und Pflanzenwelt* II, p. 36.

el niño (figura 76), el cual sería uno mismo en figura renovada y rejuvenecida, y eso es precisamente lo que no puede tenerse, por oponerse a ello la prohibición del incesto. El muérdago, el cual es aún demasiado joven, se vuelve peligroso para Balder. Al ser un parásito que crece en el árbol, el muérdago prueba ser algo así como el «hijo del árbol». Y por tener el árbol, como hemos visto ya, el significado de un origen, al igual que la madre, lo representado por él es el comienzo y la fuente de la vida, es decir, de esa fuerza vital mágica, tan familiar para el primitivo, cuya renovación anual se celebraba adorándose a un hijo divino, a un *puer aeternus*. El amable Balder es una figura de estas características. A este tipo le está reservada una vida siempre breve, pues no es más que una anticipación de algo deseable y que se aguarda con esperanza. Hasta tal punto llega esto a ser una realidad, que un cierto tipo de niño mimado presenta *in concreto* las características del adolescente divino que florece prematuramente, llegando, incluso, a sucumbir a una muerte temprana[119]. Obedece esto a que vive únicamente en la madre y a través de ella, y no echa en absoluto raíces propias en el mundo, encontrándose, por tanto, en un incesto permanente. Por decirlo de alguna manera, no es más que un sueño de la madre —y por ello también la anticipación de una meta ejemplar— que vuelve enseguida a disolverse, de lo cual constituyen un ejemplo evidente los dioses filiales del Oriente Próximo, como Tammuz, Attis, Adonis y Cristo. El muérdago representa lo mismo que Balder, es decir, al «hijo de la madre», o lo que es lo mismo, a la fuerza vital renovada y añorada que brota de la madre. Una vez cortado de su huésped, sin embargo, el muérdago se marchita. Por tanto, el druida que lo corta, lo mata también, y reitera con este acto la autocastración mortal de Attis y la herida infligida a Adonis por el colmillo del jabalí. Tal es el sueño de la madre en la era matriarcal, donde no hay todavía, en efecto, ningún padre que se ponga al lado de su hijo.

393 Pero, ¿por qué mata el muérdago a Balder, siendo en cierto modo hermana o hermano suyo? La adorable aparición del *puer aeternus* es una suerte de ilusión. En realidad, el niño eterno es un parásito de la madre, una criatura de su fantasía a la que ella sólo insufla vida mientras permanece enraizada en el cuerpo materno. En la experiencia interna inmediata, la madre se corresponde con lo inconsciente (colectivo), y el hijo con la consciencia, que, creyendo ser libre, tiene sin embargo que sucumbir una y otra vez ante

119. Una brillante descripción del *puer aeternus* la ofrece *Le petit Prince*, el exquisito librito del aviador Saint-Exupéry. El complejo materno personal del autor me ha sido muchas veces confirmado por fuentes de primera mano.



Figura 76. El árbol wak-wak con seres humanos como frutos.
De un relato turco del este de la India (Constantinopla, 1730).

el poder del sueño y la inconsciencia. En cambio, el muérdago se corresponde con el hermano oscuro que tan acertadamente describe E. T. A. Hoffmann en los *Elixires del Diablo*, y que suele salir al encuentro del terapeuta como una personificación de lo «inconsciente personal»[120]. Como se vuelven las sombras más largas y dominantes al atardecer, así también significa el muérdago el fin de Balder. Por

120. Cf. [Jung.] *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2, § 103].

corresponderse con éste, aquél es bajado del árbol por el druida como el «objeto precioso difícil de alcanzar» (cf. *infra*). La sombra se torna mortífera, en efecto, cuando la energía vital o la consciencia son demasiado débiles para llevar a cumplimiento la tarea del héroe.

394 El «hijo de la madre», en la medida en que no es más que un hombre, muere pronto, pero como dios puede hacer lo que está prohibido y es sobrehumano: perpetrar el mágico incesto y alcanzar así la inmortalidad. En diversos mitos, en efecto, el héroe no muere, pero en su lugar tiene que vencer al dragón de la muerte.

395 Como el lector habrá adivinado ya desde hace tiempo, el dragón expresa como imagen materna negativa la resistencia contra el incesto o la angustia ante él. Dragón y serpiente son los representantes simbólicos del miedo a las consecuencias de haberse violado el tabú, es decir, de la regresión al incesto. Se comprende, así, que tropecemos una y otra vez con el árbol combinado con la serpiente. A ésta y al dragón les corresponde en especial el significado de ser los guardianes y defensores del tesoro. En ese antiguo poema persa que es el *Tishtrya*, el caballo negro Apaosha hace también aparición con este mismo significado en su papel de guardián de las fuentes del lago de la lluvia. El caballo blanco *Tishtrya* se lanza dos veces en vano contra Apaosha, y a la tercera consigue vencerlo con la ayuda de Ahuramazda[121]. Se abren entonces las esclusas del cielo, derramándose lluvia fecunda sobre la tierra[122]. En el simbolismo de este canto se advierte claramente cómo se oponen la libido a la libido y el instinto al instinto, cómo lo inconsciente está en sí mismo escindido, y cómo el hombre mitológico percibía ese inconsciente en todas las oposiciones y contradicciones de la naturaleza externa, sin darse cuenta de estar contemplando allí simultáneamente el paradójico trasfondo de su propia consciencia.

396 El árbol en torno al que se enrosca la serpiente ha de entenderse, por tanto, como un símbolo de la madre defendida por la angustia ante el incesto. Este símbolo aparece no raras veces en mo-

121. El mismo motivo, con una diferente aplicación, figura también en una leyenda de la Baja Sajonia: un día crecerá un fresno del que todavía no se ha visto nada, pues es un pequeño renuevo que brota del suelo sin ser notado. Todas las noches de Año Nuevo aparece un caballero blanco montado en un caballo blanco que viene a arrancar el joven brote, y a la vez aparece un caballero negro para defenderlo. Tras larga lucha, el caballero blanco consigue vencer al negro y arrancar el brote. Pero un día el caballero blanco no podrá cumplir su propósito, y entonces el fresno crecerá, y cuando sea lo suficientemente grande como para poder atarse bajo sus ramas a un caballo, vendrá un poderoso rey y tendrá lugar una violenta batalla (el fin del mundo). Cf. Grimm, *op. cit.* II, p. 802.

122. Lehmann, en Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* II, pp. 227 s.

numentos mitraicos. Análogamente ha de interpretarse también la roca que la serpiente rodea con sus anillos, pues Mithra (al igual que Men) es un nacido de la peña. Que sobre el recién nacido penda la amenaza de la serpiente (Mithra, Apolo, Hércules) es cosa que se explica por las leyendas de Lilith y Lamia. Pitón, el dragón de Leto, y Poine, la que devasta las tierras de Crotopo, son enviadas por el padre del recién nacido: este hecho permite descubrir que el padre es la causa de la angustia, lo que, como es sabido, inspiró a Freud el mito etiológico de la horda primordial gobernada por el viejo macho celoso. Su modelo inmediato se encuentra, como es natural, en los celos del Yahvé que se niega a que Israel, su esposa, se prostituya con dioses extranjeros. El padre representa el mundo de los mandamientos y prohibiciones morales, caso, este último, en el que a falta de información sobre los tiempos originarios tenemos que dejar sin resolver la cuestión de si no serían ciertas situaciones de emergencia generales, más bien que las preocupaciones familiares del padre originario, las que darían razón de las primeras leyes morales. Habría sido en todo caso más fácil guardar una caja llena de arañas que no las hembras de una horda primordial. El padre es el representante del espíritu que se interpone como un obstáculo en el camino de los instintos. Éste es su papel arquetípico, el que, sin perjuicio de sus cualidades personales, le corresponde de modo innegable, motivo por el que con frecuencia suele ser el objeto de angustias neuróticas en el hijo. Con este estado de cosas se corresponde el hecho de que el monstruo sobre el que el héroe ha de triunfar, suela ser un gigante que custodia el tesoro. Humbaba, el gigante de la epopeya de Gilgamesh que custodia el jardín de Ishtar[123], sería un ejemplo perfecto de lo que acabamos de decir: el gigante es, en efecto, vencido por Gilgamesh, que de este modo conquista a Ishtar. La diosa expresa entonces sus requerimientos sexuales al héroe[124]. Estos datos deberían ser suficientes para entender el papel de Horus en Plutarco y, sobre todo, la violencia ejercida por aquél sobre Isis. Venciéndose a la madre, el héroe se hace igual al Sol y se engendra de nuevo. Se apodera de la fuerza del Sol invencible y rejuvenece eternamente. A partir de aquí podemos entender también una serie de imágenes que la leyenda de Mithra presenta en el relieve de Heddernheim (figura 77). Allí se representa en primer lugar el nacimiento de Mithra de la copa del árbol, mientras que la siguiente imagen muestra a Mithra llevando al toro vencido sobre sus hombros (figura 89), correspondiendo aquí a este último

123. Para otros ejemplos cf. Frobenius, *op. cit.*, *passim*.
124. Cf. Jensen, *Das Gilgamesch-Epos*, pp. 17 s. (tablilla VI).

el papel del monstruo (de modo comparable al toro vencido por Gilgamesh), es decir, del «padre», que paradójicamente hace necesaria, como gigante y animal peligroso, la prohibición del incesto. Tan contradictorio como la madre, que si por un lado es dadora de vida, como madre «terrible» o «devoradora» vuelve otra vez a cobrársela, el padre parece estar también animado por una instintividad sin trabas, pero a la vez es la encarnación de la ley que pone freno al instinto. La diferencia, sutil pero esencial, estriba en que el padre no comete incesto alguno, mientras que el hijo muestra una evidente inclinación a perpetrarlo. Contra éste se dirige entonces la ley paterna, y además con la vehemencia y la violencia de la fuerza instintiva desatada. Freud pasa por alto que también el espíritu es dinámico, como debe también serlo si la psique no ha de perder su autorregulación, es decir, su equilibrio. Pero al ser el «padre», como ley moral, un factor anímico no sólo objetivo, sino también subjetivo en el hijo, está claro que la muerte del toro tiene el significado de una superación de la instintividad animal, y en secreto y a escondidas también el de una superación del poder de la ley, es decir, el de una criminal usurpación del derecho. Puesto que lo mejor es siempre enemigo de lo bueno, toda innovación decisiva constituye una violación del derecho tradicional y, por ello, en ocasiones un delito digno de ser castigado con la muerte. Como es sabido, este dilema desempeña un importante papel en la psicología de los comienzos del cristianismo en su polémica con la Ley judía. A los ojos de los judíos Jesús era evidentemente un delincuente. No sin motivo es el *Adam secundus*, y así como el primer Adán hizo posible la consciencia por su pecado, la ingestión de la manzana, así también el segundo Adán estableció la necesaria relación con un Dios completamente distinto[125].

397 La tercera imagen representa a Mithra apoderándose del adorno principal del Sol, la corona radiante. Este acto recuerda la idea cristiana de que los vencedores obtendrán la corona de la vida eterna.

398 En la cuarta imagen el Sol aparece arrodillado ante Mithra (figura 43). Estas dos últimas imágenes muestran que, habiendo hecho suya la fuerza del Sol, Mithra se ha convertido en su señor. Ha vencido su «instintividad animal» (al toro). El toro representa al ins-

125. Esta metamorfosis de la imagen de Dios encontró ya una clara recepción y expresión en la Edad Media (cf. [Jung,] *Psicología y alquimia* [OC 12, § 522 ss.]). La transformación se prepara ya en el *Libro de Job*, cuando Yahvé permite que Satán determine sus actos, se comporta con deslealtad con Job, se equivoca en su juicio y tiene que reconocer su error. Job, es cierto, tiene en cambio que plegarse a su poder, pero la victoria moral es suya. Reposa ahí ya el germen de la consciencia del Cristo joánico: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» [Jn 14, 6].



Figura 77. El sacrificio mitraico del toro.
Relieve de Heddernheim.

tinto y la prohibición, y el hombre es tal por vencer la instintividad animal. Así, Mithra ha sacrificado su naturaleza animal. (Una solución que venía ya preparada en el *Poema de Gilgamesh* por la renuncia del héroe a la terrible Ishtar.) La superación de la instintividad ya no se verifica en el *sacrificium Mithriacum* en la forma de una superación arcaica de la madre, sino renunciándose a la propia instintividad. La idea original de regeneración por introducción en el cuerpo materno ha sufrido aquí un desplazamiento, de suerte que el héroe, habiendo progresado ya lo suficiente en la domesticación, en lugar de cometer el incesto intenta alcanzar la inmortalidad sacrificando su tendencia a perpetrarlo. Esta importante transformación encuentra por primera vez su verdadero cumplimiento en el símbolo del Dios crucificado. Para reparar el pecado de Adán se

cuelga a una ensangrentada víctima humana del árbol de la vida[126] (figura 71). Aunque este último tenga un significado materno, el árbol ya no es aquí propiamente la madre, sino un equivalente simbólico de ella al que el héroe sacrifica su vida. Difícilmente podría imaginarse un símbolo que reprimiera de una manera más drástica la instintividad. La forma misma en que se da muerte a la víctima hace que tenga ya que reconocerse el contenido simbólico de la acción: siendo clavado a los brazos de la cruz el héroe se cuelga, por así decirlo, de las ramas del árbol materno. Se une, en cierto modo, a la madre en la muerte, y a la vez niega el acto de la unificación y paga su deuda con el tormento de la muerte. Con este acto de heroísmo y resignación máximos se opera la más poderosa negación de la naturaleza animal, por lo que de él ha de esperarse la más grande salvación para la humanidad, pues sólo un tal acto parece ser el adecuado para expiar el pecado de Adán, consistente en su desenfrenada instintividad. El sacrificio no implica, pues, en absoluto una regresión, sino una feliz transferencia de la libido al equivalente simbólico de la madre y, por tanto, a un hecho espiritual.

399 Como se ha mencionado ya, el colgamiento de víctimas en árboles era una usanza ritual, de la que contamos con numerosos testimonios en el ámbito germánico[127]. Durante su ejecución se traspasaba a la víctima con una lanza. De ahí que se diga de Odín:

> Sé que colgué del árbol ventoso
> nueve noches enteras,
> por la lanza herido, consagrado a Odín,
> yo mismo a mí mismo...*.

400 El colgamiento de las víctimas en cruces era una usanza religiosa en Centroamérica. J. G. Müller[128] menciona el *Manuscrito de Fejérváry* (un códice jeroglífico mexicano), al final del cual figura una cruz en cuyo centro aparece colgada una divinidad cubierta de sangre. Igual de significativa es la cruz de Palenque[129] (figura 78), en cuya parte superior se encuentra un pájaro, y a ambos lados de ella dos figuras humanas que contemplan la cruz y sostienen en brazos a un niño apoyándolo contra ella (¿para sacrificarlo o bautizarlo?). Al parecer, los antiguos mexicanos habrían implorado cada

126. Cristo perece en el mismo madero en que Adán pecó un día (Zöckler, *op. cit.*, p. 241).
127. Se colgaban, por ejemplo, pieles de animales de los árboles del sacrificio, y luego se arrojaban lanzas contra ellas.
* Cit. según Herrmann, *Nordische Mythologie*, p. 308.
128. *Geschichte der amerikanischen Urreligionen*, p. 498.
129. Stephens, *Centralamerika* II, p. 346, cit. por Müller, *op. cit.*, p. 498.

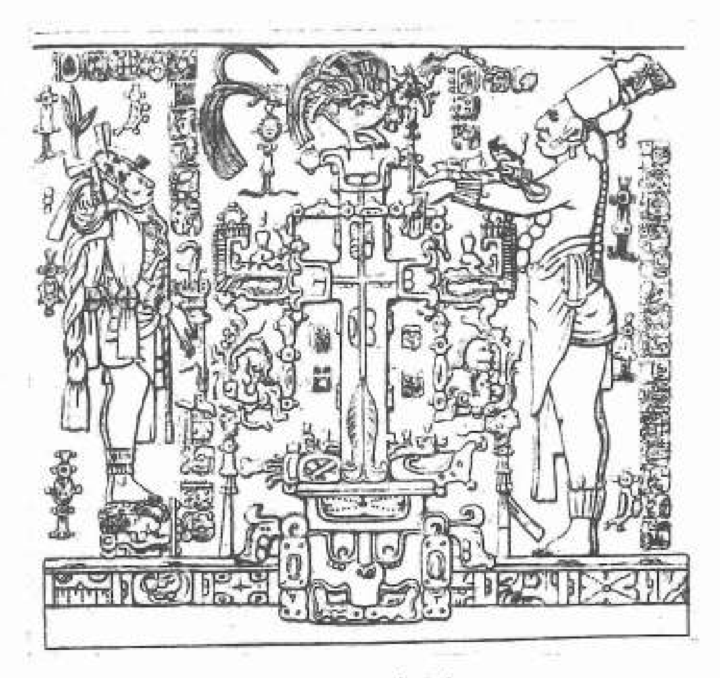


Figura 78. La cruz de Palenque.
Relieve maya, Yucatán (México).

primavera el favor de Centeotl, la «hija del cielo y diosa del trigo», clavando a un joven o a una virgen a una cruz y traspasando a continuación a la víctima a flechazos[130]. El nombre de la cruz mexicana significaba: «Árbol de nuestra vida o de nuestra carne»[131]. Una efigie de la isla de Filae representaría a Osiris en la figura de un crucificado que está siendo llorado por Isis y Neftis, sus esposas hermanas[132].

401 No hay duda de que su significado como árbol de vida está muy lejos de agotar, como se ha mencionado ya, los posibles significados de la cruz. Müller (*op. cit.*) la entiende como un signo de la lluvia y de la fertilidad[133]. También hay que destacar su significado

130. Zöckler, *op. cit.*, p. 34.

131. Bankroft, *Native Races of the Pacific States of North America* II, pp. 386 y 509 (cit. en Robertson, *Die Evangelien-Mythen*, p. 139).

132. Rossellini, *Monumento dell'Egitto*, etc., t. 3, tab. 23 (citado en Robertson, *op. cit.*, p. 142).

133. Zöckler, *op. cit.*, pp. 7 ss. En la representación de un nacimiento real en Luxor se advierte lo siguiente: el *lógos* y mensajero de los dioses, el Tot de cabeza de ave, anuncia a la reina virgen Mautmes que dará a luz un niño. En la siguiente escena Knef y Hathor sostienen la *crux ansata* junto a su boca, fecundándola de esta manera de forma espiri-

como uno de los signos más importantes con que se aleja todo mal (al santiguarse).

402 Teniéndose presente que la cruz se asemeja a un hombre con los brazos extendidos en horizontal, es digno de notarse que en primitivas representaciones cristianas de Cristo éste no aparece clavado a la cruz, sino con los brazos extendidos delante de ella[134]. Maurice ha procurado a esta interpretación una acertada base cuando afirma:

> Se sabe perfectamente, gracias a evidencias tan numerosas como dignas de resaltarse, que los druidas solían seleccionar en sus bosquecillos los árboles más hermosos y majestuosos para simbolizar a la divinidad que adoraban, y que, después de haber cortado las ramas laterales, fijaban dos de las más largas a la parte superior del tronco, de tal manera que, al extenderse por cada lado como los brazos de un hombre, esas ramas presentaban conjuntamente con el cuerpo... el aspecto de una enorme cruz [figura 79]; en muchos lugares de la corteza grababan, además, la letra tau[135].

403 También adopta una figura humana el «árbol de la ciencia» de la secta india jaína, representado como un tronco de gran grosor en forma de cabeza humana, de cuya coronilla brotan dos ramas largas que caen hacia los lados y una rama más corta que asciende en vertical, coronadas por un abultamiento en forma de brote o de flor[136]. Robertson menciona que en el sistema asirio se han observado también representaciones de la divinidad en forma de cruz, correspondiéndose la viga vertical con una figura humana, y la horizontal con un par de alas que se convirtieron en una convención[137]. Rasgos similares a los anteriores —una cabeza desproporcionadamente alargada, brazos que cuelgan en forma de alas y un tanto levantados (¿?), y senos protuberantes al frente— reaparecen también en ídolos griegos antiguos, como los que, por ejemplo, se han desenterrado en gran número en Egina[138].

404 No puedo atender aquí a la cuestión de si el símbolo de la cruz estaría relacionado, como ha llegado a afirmarse, con los dos pe-

tual (simbólica) (figura 80). Sharpe, *Egyptian Mythology*, pp. 18 s. (cit. en Robertson, *op. cit.*, p. 43).

134. Robertson (*op. cit.*, p. 140) menciona que los sacerdotes y sacrificadores mexicanos se envolvían en la piel de una mujer a la que se había dado muerte y se situaban con los brazos extendidos en cruz ante el dios de la guerra.

135. El autor se refiere aquí a la forma que tenía la cruz egipcia primitiva: T (*Indian Antiquities* VI, p. 68).

136. Zöckler, *op. cit.*, p. 19.

137. *Evangelien-Mythen*, p. 133.

138. Agradezco la información sobre estos datos a E. Fiechter, que fuera catedrático de la Escuela Técnica Superior de Stuttgart.

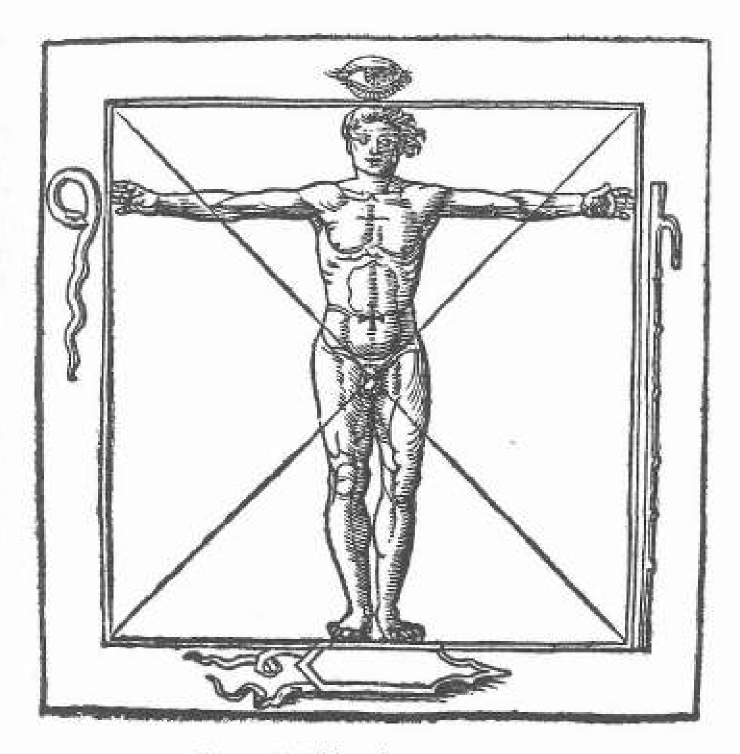


Figura 79. El hombre como cruz.
Agrippa von Nettesheim, *De occulta philosophia* (1533).

dazos de madera utilizados en la generación ritual del fuego. Mi impresión es, no obstante, que al símbolo de la cruz le es de hecho inherente incluso el significado de una «unión», porque de la magia de la fertilidad es propia en último término la idea de la renovación, y ésta se halla intimísimamente asociada a la cruz. Con la idea de la «unión» expresada por el símbolo de la cruz tropezamos en el *Timeo* platónico, donde el demiurgo vuelve a unir las dos mitades del alma del mundo mediante dos suturas que forman una X (la letra χ). Según Platón, el alma del mundo da albergue en su seno al mundo como un cuerpo. Esta imagen recuerda inevitablemente a la madre:

> Primero colocó [el demiurgo] el alma en el centro del cuerpo del mundo y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella. Creo así un mundo, circular que gira en círculo, único, solo y aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de ningún otro, que se conoce y ama sufi-

cientemente a sí mismo. Por todo esto, lo engendró como un dios feliz[139].

405 Este grado máximo de inactividad y suficiencia, simbolizado por el confinamiento en sí mismo, significa divina bienaventuranza. El hombre se encuentra en este estado como contenido en su propio recipiente, como un dios indio en el loto o siendo abrazado por su *shakti*. Respondiendo a esta concepción mitológico-filosófica, el envidiable Diógenes vivía en un barril, para de este modo conferir expresión mitológica a la bienaventuranza y semejanza con los dioses de su carencia de necesidades. De la relación del alma del mundo con el cuerpo del mundo dice Platón lo siguiente:

> El dios no pensó en hacer el alma más joven que el cuerpo, tal como hacemos ahora al intentar describirla después de aquél —pues cuando los ensambló no habría permitido que lo más viejo fuera gobernado por lo más joven—, mas nosotros dependemos en gran medida de la casualidad y en cierto modo hablamos al azar. Por el contrario, el demiurgo hizo al alma primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo. La creó dueña y gobernante del gobernado...[140].

406 De otras insinuaciones parece seguirse que la imagen del «alma» coincide en cierto modo con la *imago* de la madre[141]. La posterior evolución del alma del mundo en el *Timeo* se produce de forma misteriosa y controvertida[142]. Cuando la operación hubo concluido, sucedió lo que sigue:

> A continuación, partió a lo largo todo el compuesto, y unió las dos mitades resultantes por el centro, formando una X...
>
> Una vez que, en opinión de su hacedor, toda la composición del alma hubo adquirido una forma racional, éste entramó todo lo corpóreo dentro de ella[143].

407 Entre los indios muisca se aprecia un uso peculiar del símbolo de la cruz. Sobre la superficie de una extensión de agua (estanque

139. *Timeo*, p. 27. [Cit. según la trad. de F. Lisi del *Timeo*, Gredos, Madrid, 1992].
140. *Op. cit.*
141. Al respecto cf. [Jung,] *Tipos psicológicos* [OC 6], definiciones de «alma» e «imagen del alma». El ánima es el arquetipo de lo femenino, el cual desempeña un papel especialmente importante en lo inconsciente del varón. Cf. [Jung,] *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2, § 296 ss.]. Para el alma del mundo del *Timeo* cf. [Jung,] «Ensayo de una interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» [OC 11,2, § 186 ss.].
142. Cf. mis explicaciones, *op. cit.*
143. *Op. cit.*, pp. 29 s.

o río) estiran dos cuerdas que forman una cruz, y en el punto de intersección arrojan al agua frutos, aceite y piedras preciosas en calidad de ofrenda[144]. Es obvio que la divinidad es aquí el agua y no la cruz, la cual se limita a definir el lugar del sacrificio mediante el punto de intersección. Este simbolismo resulta un tanto opaco. El agua, y en especial la profundidad de las aguas, posee en general un significado materno, por ejemplo, el del «seno». El punto de intersección entre ambas cuerdas define el «punto de la unión», donde tiene lugar el «cruzamiento». (¡Téngase en cuenta el doble sentido de esta palabra! A todas luces se trata de un sacrificio que ha de garantizar la fertilidad o la abundancia de las cosas especificadas por la ofrenda sacrificial.)



Figura 80. La *crux ansata* dispensadora de vida.
Egipto.

408 La diestra del egipcio Tum, el dios supremo y *hegemón* de la enéada, suele sostener con mucha frecuencia una cruz en forma de *crux ansata* (cruz ansada o con asa). La cruz significa «vida» y quiere decir que el dios es dador de «vida» (figura 80). Ahora bien, conocer las propiedades por las que se caracteriza este dios dispensador de vida no es cosa baladí, porque el título que se confería al Tum de On-Heliópolis era el de «padre de su madre», mientras que a la

144. Zöckler, *op. cit.*, p. 33.

diosa a él asociada, Jusas o Nebit-Hotpet se la conocía lo mismo como a su «madre» que como a su «hija» que como a su «esposa». El primer día de otoño se señalaba en las inscripciones heliopolitanas como «la festividad de la diosa Jusasit», y en él tenía lugar la llegada de la hermana que se dispone a unirse con su padre. Es el día en que «la diosa Mehnit lleva a cumplimiento su tarea con el fin de hacer entrar al dios Osiris por el ojo izquierdo[145]». Ese día recibe también el nombre de «relleno del ojo santo con lo que le es necesario». En el equinoccio de otoño la vaca celeste con el ojo lunar, Isis, acogía en su seno la semilla que engendrará a Horus[146]. (La Luna como guardiana del semen o de las semillas.) El «ojo» es un símbolo evidente del seno materno, como se desprende también del mito de Indra, en el que, habiendo sido éste condenado por un delito de adulterio a llevar repartidos por todo su cuerpo las imágenes de la *yoni* (vulva), los dioses le conceden al menos la gracia de transformar en ojos las imágenes que lo deshonran (semejanza en la forma). En el ojo está encerrada la «pupilla», es decir, el «reflejito», un niño. El gran dios se convierte de nuevo en un niño, y penetra en el cuerpo de su madre para renovarse[147] (figura 81). Un himno dice:

> Tu madre, el cielo,
> extiende sus brazos hacia ti.

409 Y en otro pasaje:

> Eres radiante, oh padre de los dioses, sobre la espalda de tu madre, todos los días te recibe tu madre en sus brazos... cuando brillas en la morada de la noche, te unes con tu madre, el cielo[148].

410 El Tum de Pitum-Hierópolis no sólo lleva consigo la *crux ansata* como símbolo, sino que este signo es incluso su sobrenombre más frecuente, es decir, *ānχ* o *ānχi*, que significa «vida» o «viviente». Casi siempre se le adora como serpiente Agathodaimon (figura 110), de la que se decía que procedía «de la ciudad de Nezi». La serpiente (por mudar ella la piel) es el símbolo de la renovación, al igual que el escarabajo (un símbolo solar), del que se afirma que, siendo sólo de sexo masculino, se reengendra a sí mismo. El

145. «Ojo» por el que ha de entenderse a la Luna. Cf. más abajo [§ 487 del presente volumen] la Luna como el lugar donde se reúnen las almas.

146. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 286.

147. Retirada de Re al lomo de la vaca celeste. En un rito indio de purificación el penitente ha de pasar arrastrándose por la efigie de una vaca para volver a nacer.

148. F. Schultze, *Psychologie der Naturvölker*, p. 338.

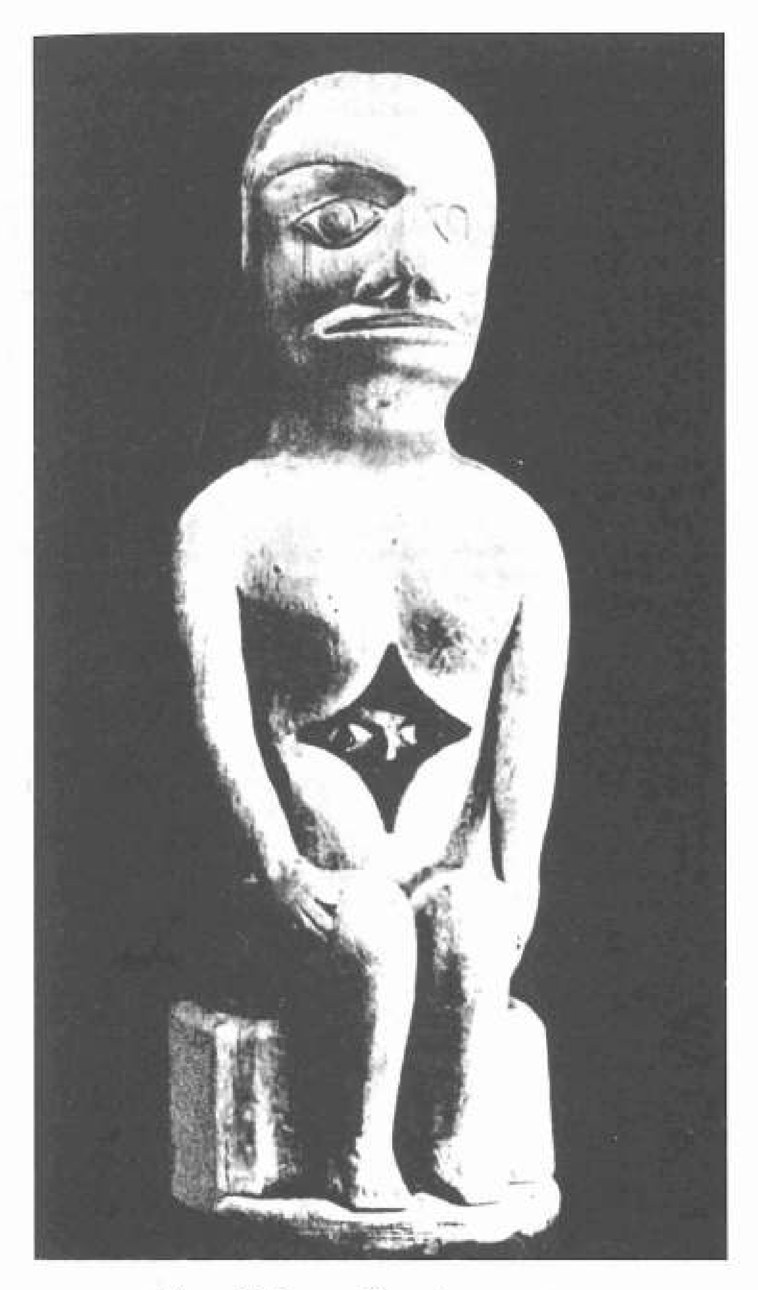


Figura 81. Renovación en el seno materno.
Talla en madera de la tribu de los nootka, isla de Vancouver (Canadá).

nombre Cnum (otro de los nombres de Tum, aunque el aludido es siempre el dios Sol) procede del verbo *num*, que significa «unirse», «unificarse»[149]. Cnum aparece como el alfarero y creador de su propio huevo (figura 75).

411 Así, pues, todo parece indicar que la cruz es un símbolo que posee muchos estratos. Y como dos de sus significados principales son los de «árbol de vida» y «madre», también resulta comprensible que se la simbolice en una figura humana. Las diversas formas de la *crux ansata* significan «vida» y «fertilidad», así como «unión», en la cual ha de verse ese hierogamo entre la madre y el dios con el que éste busca vencer a la muerte y renovar la vida[150]. Como bien puede comprobarse, este mitologema halló acogida entre las ideas cristianas. Así, dice Agustín:

> Como prometido salió Cristo de su cámara; con el presagio de sus nupcias marchó al campo del mundo... llegó hasta el lecho de la cruz y confirmó allí sus bodas ascendiendo a ella; y sintiendo allí suspirar anhelante a la criatura, en piadoso intercambio se entregó a sí mismo al castigo por su esposa... y se unió a la matrona con perpetuo derecho[151].

412 La analogía es tan evidente que apenas si necesita de más comentario. De ahí que cuando, en una antigua lamentación mariana inglesa[152], María acusa a la cruz de ser un árbol falso, que injustamente y sin motivo, con el mismo ponzoñoso y mortal bebedizo que sólo habrían tenido que apurar los descendientes, mancillados por el pecado, del Adán pecador, ha destruido «al fruto puro de su seno, a su dulce pajarillo», este simbolismo no sólo nos resulte conmovedor, sino que nos parezca poseer, aun con toda su ingenuidad, un hondo significado. Su hijo, dice aquí María, estaba libre de todo pecado. Y ella se lamenta, diciendo:

> ¡Cruz, eres la perversa madrastra de mi Hijo, tan alto le has colgado que ni siquiera puedo besar sus pies! ¡Cruz, eres mi mortal enemigo, quien ha matado a mi azul pajarillo!

149. Brugsch, *op. cit.*, pp. 290 ss.

150. No cabe asombrarse de estas fórmulas: es el hombre primitivo en nosotros, cuyas fuerzas originarias se manifiestan en la religión. Las palabras de Dieterich (*Mitrhasliturgie*, p. 108) adquieren dentro de este contexto un aspecto particularmente significativo: «En la historia de la religión las viejas ideas renuevan su fuerza *desde abajo*: la revolución desde abajo comunica vida nueva a la religión en indestructibles formas antiquísimas» [cursivas de Jung].

151. *Sermo suppositus* 120, 8. La «matrona» es la Iglesia.

152. «Dispute between Mary and the Cross», en Morris, *Legends of the Holy Rood*, cit. por Zöckler, *op. cit.*, pp. 240 s.

413 La Sancta Crux responde entonces:

> Mujer, a ti he de agradecerte mi honor; tu sublime fruto, que ahora sostengo, florece como radiante escarlata. No para ti sola, no, sino para el mundo entero floreció en ti esta preciada flor...

414 De la relación que existe entre ambas madres, dice la *Sancta Crux*:

> Fuiste coronada Reina del Cielo por el niño que diste a luz. Pero un día yo apareceré ante todo el mundo el día del Juicio como brillante reliquia; y allí elevaré mi lamento por tu Hijo, el santo al que siendo inocente en mí martirizaron.

415 De este modo, la madre de la muerte se une a la madre de la vida en su lamento por el dios moribundo, y en signo externo de su unión María besa la cruz y se reconcilia con ella[153]. La ingenua Antigüedad egipcia siguió conservando la unión de ambas tendencias antagónicas en la imagen materna de Isis. La separación del hijo de su madre equivale a la despedida del hombre de la inconsciencia animal. Sólo mediante la intervención de la «prohibición del incesto»[154] pudo cobrar realidad un individuo consciente de sí mismo, hasta entonces irreflexivamente identificado al clan, y sólo así se tornó posible la idea de una muerte individual y definitiva. Así, por el pecado de Adán, el cual consistió precisamente en la conscienciación, vino la muerte al mundo. El neurótico que no puede abandonar a su madre, tiene para ello buenas razones: lo que allí le retiene es en definitiva el miedo a la muerte. Parece como si no hubiera ninguna palabra ni ningún concepto lo suficientemente fuertes como para expresar el significado de este conflicto. Está claro que los esfuerzos que se han hecho durante miles de años por encontrar esa expresión no pueden tener la fuente de su energía en el hecho que el concepto vulgar de incesto encierra dentro de unos límites demasiado estrechos. Mucho más probable es que la ley que se expresa en última instancia y originalmente como «prohibición del incesto» tenga que concebirse como un impulso hacia la domesticación, y que el sistema de la religión tenga que definirse

153. En Grecia se llamaba ἑκάτη (Hécate) a la picota en que se ajusticiaba o castigaba al delincuente.

154. El tabú del incesto forma parte de un todo complejo: el sistema de clases matrimoniales, cuya forma elementalísima está representada por el *cross-cousin-marriage*, el cual constituye un compromiso entre las tendencias endogámica y exogámica. (Al respecto cf. [Jung,] *La psicología de la transferencia* [OC 16,12, § 433 ss.]).

como una institución que acoge las fuerzas instintivas de naturaleza animal que no sirven a los intereses de la cultura y las organiza y va poco a poco modificándolas para que se haga un uso sublimado de ellas.

416 Las visiones que tuvo después *Miss* Miller no necesitamos ya seguir discutiéndolas en detalle. La siguiente en aparecer es la imagen de una «bahía de aguas purpúreas». El simbolismo del mar se explica fácilmente teniendo en cuenta todo lo antedicho, aunque esta imagen podría también tener su origen en los recuerdos del golfo de Nápoles, de los que nos hemos ocupado ya en la Primera Parte. En cambio, no podemos pasar por alto el significado de la «bahía» en lo que ésta tiene que aportar al conjunto de las visiones. En el texto francés figura escrito *une baie*, lo que seguramente se corresponde con la «bay» del texto inglés original. Empecemos por echar una mirada a la etimología de esta idea. *Baie* se emplea en general para designar algo que está abierto, como la palabra catalana *badia* (bahía) que se deriva de *badar*, «abrir». En francés, *bayer* significa tener la boca abierta. Otra diferente palabra para lo mismo es *Meerbusen* («ensenada» [y literalmente «seno marino»]), en latín *sinus*, y una tercera palabra sería «golfo», que en francés está íntimamente relacionada con *gouffre*, «abismo». Golfo está emparentada con κόλπος[155], que a la vez significa «pecho» (*Busen*) y «regazo» (*Schoß*), «seno materno», y que a la vez puede también significar el «pliegue» de un vestido y bolsillo. (El alemán suizo *buese* se emplea en el sentido de «faltriquera».) Un κόλπος puede ser también un valle hundido profundamente entre altas montañas. Estas denominaciones ponen claramente de manifiesto cuáles serían las ideas primitivas subyacentes, y permiten dar razón de que Goethe escogiera las palabras que escogió en ese pasaje en el que Fausto expresa su deseo de seguir al Sol con alada nostalgia, para en el día eterno «beber de su eterna luz»:

> No estorbaría a tal vuelo divino
> el monte fiero, lleno de barrancos;
> y ya el mar, con sus tibias ensenadas,
> se abriría a mis ojos admirados[156].

417 La nostalgia de Fausto apunta en efecto, como en todos los héroes, al misterio del renacimiento, de la inmortalidad, por lo que su camino conduce hacia el mar y hacia lo hondo, al interior de la

155. Diez, *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen*, pp. 90 ss.
156. *Fausto*, Primera Parte, p. 165.

garganta de la muerte, cuya angustia y estrechez significan a la vez un nuevo día:

> Hacia alta mar me veo transportado,
> el espejo del mar brilla a mis pies,
> un nuevo día llama a orillas nuevas.
> ¡Vuela un carro de fuego en vaivén leve
> y se me acerca! Aquí estoy dispuesto
> por nueva senda el éter a cruzar,
> a esferas nuevas de una pura acción.
> Tal delicia de dioses, alta vida...
>
> Prepárate a forzar las grandes puertas
> que quieren los demás pasar de largo.
> Ahora es el tiempo de mostrar con hechos
> que ni a los dioses cede en dignidad
> el hombre, sin temblar ante esas simas
> en que la fantasía se condena
> a su propio tormento, al esforzarse
> por ese paso en torno a cuya boca
> estrecha ardiendo está el infierno entero;
> lanzándose sereno a dar tal paso
> aun a riesgo de disolverse en nada[157].

418 El hecho de que la siguiente visión sea *une falaise à pic*, una sima que cae a pico (véase *gouffre*), suena como una confirmación de lo dicho. La autora nos dice entonces que la entera serie de las visiones concluye en un barullo de sonidos, que vendrían a sonar de forma parecida a *wa-ma, wa-ma*. Esta expresión parece tener un origen muy remoto. Pero como no llegamos a saber nada por la autora de las raíces subjetivas de estas voces, sólo nos queda una suposición por hacer: dentro del contexto global habría que preguntarse, en efecto, si esta expresión no constituiría una leve distorsión de esa llamada, por todos conocida, que dice: *ma-ma* (al respecto cf. *infra*).

157. *Op. cit.*, pp. 154 s.

6

LA LUCHA POR LIBERARSE DE LA MADRE

419 Tras una breve pausa en la producción de las visiones, la actividad de lo inconsciente vuelve a ponerse enérgicamente en marcha.

420 Aparecen un bosque, árboles y maleza. Tras las explicaciones del capítulo precedente, aquí ya sólo será necesario que indiquemos que el significado del bosque coincide en lo esencial con el del árbol tabuizado. El árbol sagrado se encuentra la mayoría de las veces en un recinto del bosque o en el jardín del Paraíso. El bosquecillo prohibido reemplaza muy a menudo al árbol sobre el que pesa el tabú, y asume todas sus propiedades. El bosque, como el árbol, posee significado materno, y en la visión que viene ahora configura el escenario donde se desarrolla la dramática representación del fin de Chiwantopel. Empezaré citando los primeros pasos del drama en el texto original, es decir, la representación del primer intento de sacrificio. Al comienzo del siguiente capítulo el lector encontrará la continuación, el monólogo y la escena del sacrificio.

> El personaje Chi-wan-to-pel aparece viniendo del mediodía, montado a caballo y envuelto en un manto de vivos colores: rojo, azul y blanco. Un indio vestido con una piel de gamo guarnecida con perlas y adornado con plumas avanza, agazapándose, y se dispone a disparar una flecha contra Chi-wan-to-pel. Éste descubre su pecho en actitud desafiante, y el indio, fascinado ante esta visión, huye y desaparece entre la maleza.

421 Chiwantopel aparece a caballo. Este hecho podría tener su importancia, toda vez que, como muestra la continuación del drama [cf. § 464 ss. del presente volumen], el caballo no sólo no desempeña un papel cualquiera, sino que sufre la misma muerte que el

héroe, quien llega incluso a llamarlo «hermano fiel». Estas insinuaciones señalan en dirección a una notable similitud entre corcel y jinete, entre los cuales parece haber una relación interna que los conduce a un mismo destino. Hemos visto ya que la libido que apunta a la madre la simboliza también a ella como un caballo[1]. La imagen materna es un símbolo de la libido, como lo es también el caballo, y en algunos puntos los dos símbolos se cruzan en la intersección de sus conceptos. Pero lo común a ambas imágenes reside en la libido. En dicho sentido, el héroe y su caballo nos parecen ser una representación de la idea del ser humano junto con la esfera instintiva animal, de él propia, que le está subordinada. (Representaciones paralelas serían las de Agni sobre el jabalí, Wotan sobre Sleipnir, Ahuramazda sobre Angromainyu[2], Cristo sobre el borrico[3], Mithra sobre el toro, flanqueado por el león y la serpiente, sus animales simbólicos, Men sobre el caballo de pies humanos, Freir sobre el jabalí de cerdas de oro, etc. Cf. figuras 77 y 82.) Los animales de monta mitológicos poseen siempre una gran importancia, al presentar muy a menudo rasgos antropomórficos: los cuartos delanteros del caballo de Men, por ejemplo, son dos piernas humanas, la burra de Balaán habla como una persona, y el toro sobre cuyos lomos salta Mithra para derribarlo (en la taurocatapsia[4]; figura 77) tiene el significado de un dispensador divino de vida. El crucifijo caricaturesco del Palatino presenta al Crucificado con cabeza de asno (figura 83, es posible que apoyándose en la antigua leyenda que decía que en el Templo de Jerusalén se adoraba la imagen de un borrico[5]). En forma de *Drosselbart* (es decir, barba de caballo) Wotan es mitad hombre, mitad caballo. En un antiguo acertijo alemán se expresa de un modo muy bonito

1. Hécate, la diosa del mundo subterráneo, es por ello representada con cabeza de caballo. Deméter y Filira se transforman, al querer escapar a las asechanzas de Cronos o Poseidón, en un corcel. Las brujas se transforman también de buen grado en caballos, por lo que en sus manos pueden descubrirse estigmas y herrajes. El Diablo cabalga sobre caballos de brujas, y las cocineras de los frailes se transforman en caballos al morir. (Von Negelein, *Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult.*)

2. También el legendario rey Tahmuraht cabalga sobre Ahrimán, el Diablo.

3. La borrica y su pollino podrían tener un origen astrológico, pues a Cáncer (el solsticio de verano) se le llamaba en la Antigüedad «el asno y su cría». (Cf. Robertson, *Evangelien-Mythen*, p. 19.)

4. La imagen procede seguramente del circo. El matador español sigue poseyendo un significado heroico. Suetonio (*Claudio* 21): «... feros tauros per spatia circi agunt insiliuntque defessos et ad terram cornibus detrahunt» [... persiguen a estos fieros animales por toda la arena del circo, y cuando están cansados se les suben a la cerviz para derribarlos a tierra agarrándolos por los cuernos (p. 341)].

5. Esta leyenda forma parte del aspecto astrológico del Dios judío (Saturno), que aquí no tengo espacio para discutir.



Figura 82. Wotan a lomos de Sleipnir, el corcel de ocho patas.
Losa sepulcral de Tjangvide, Gotland (Suecia, *ca.* 1000).

esta unidad de corcel y jinete[6]: «¿Quiénes son los dos que cabalgan hacia Thing? Tres ojos tienen en total[7], diez pies y una cola, y así viajan por el país»[8]. Las leyendas atribuyen al caballo cualidades que psicológicamente serían propias de lo inconsciente del hombre: los caballos son clarividentes y clariaudientes, encuentran el camino cuando el viajero se ha extraviado y poseen capacidades mánticas; en el canto XIX de la *Ilíada* un caballo anuncia desgracias. Los caballos oyen las palabras que pronuncian los cadáveres al ser transportados a su tumba y que los vivos no pueden oír; César se entera por su caballo de pies humanos (que probablemente deba su existencia a una identificación de César con el Men frigio) de

6. Cf. la exhaustiva exposición de este tema en Jähns, *Roß und Reiter*.

7. Wotan tiene un solo ojo. Al respecto cf. Schwartz, *Indogermanischer Volksglaube*, pp. 164 ss.

8. Odín plantea este acertijo al rey Heidrek (*Saga de Hervarar*): «Quinam sunt illi duo / qui in conventos eunt / tres coniunctim / habent oculos / decem pedes, / et ambo caudam unam», etc. (Schwartz, *op. cit.*, p. 183).

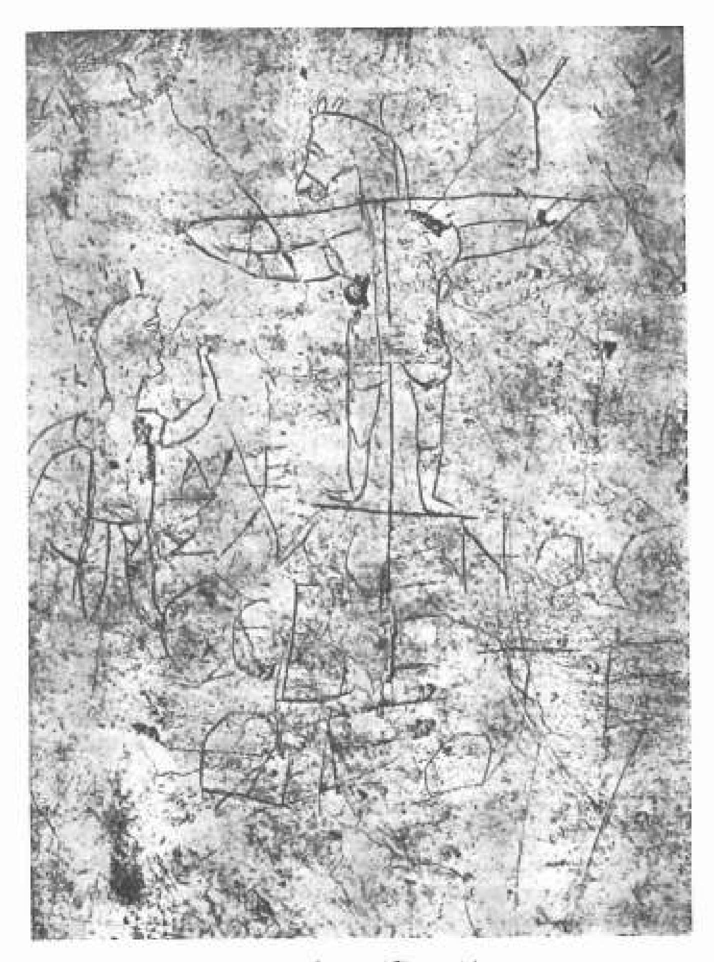


Figura 83. El «crucifijo satírico».
Graffiti del Pedagogium del Palatino (Roma).

que conquistará el mundo. Un asno profetiza a Augusto su victoria en Accio. El caballo ve también a los espectros. Todas estas cosas son típicas manifestaciones de lo inconsciente. Gracias a ello resulta también comprensible que el caballo, como una imagen de los componentes animales del ser humano, mantenga abundantes relaciones con el Diablo. El Diablo tiene un casco de caballo, y en según qué circunstancias la figura de un caballo. En momentos críticos enseña de pronto la pezuña (de forma proverbial), como cuando, al secuestrarse a Hadding, Sleipnir asoma repentinamente su cabeza tras el

manto de Wotan[9]. El Diablo, como la *Mar*, cabalga también sobre el durmiente, razón por la que se dice que los que sufren una pesadilla están siendo cabalgados por el Diablo. En lengua persa, el Diablo es la cabalgadura de Dios. El Diablo representa también la instintividad sexual; de ahí que aparezca en figura de macho cabrío o de caballo en el *sabbath* de las brujas. La naturaleza sexual del Diablo se comunica también al caballo, por lo que este símbolo concurre en contextos en los que sólo esta interpretación procura una explicación. Ha de adelantarse que Loki engendra en figura de corcel, y lo propio hace el Diablo en figura de caballo (como antiguo dios del fuego). Al rayo se lo representa también teriomórficamente como un caballo[10]. Una histérica sin educación me contó que de niña tenía mucho miedo a las tormentas, *porque cada vez que caía un rayo ella veía un monstruoso caballo negro que llegaba hasta el cielo*. La leyenda india conoce al negro caballo tronante de Yama, el dios de la muerte, que junto con su infierno mora en el sur, la región mítica de las tormentas[11]. En el folclore germánico se dice también que el Diablo, como divinidad del rayo, golpea con su casco (rayo) los tejados. De acuerdo con la interpretación de la tormenta como fecundadora de la tierra, corresponde al rayo o al casco del caballo un significado fálico. Una paciente sin educación, a la que su marido había forzado al principio con gran violencia a mantener relaciones sexuales con él, soñaba con mucha frecuencia que *un caballo salvaje saltaba sobre ella y pisoteaba su cuerpo con sus cuartos traseros*. Plutarco recoge la siguiente oración de las orgías dionisíacas: ἐλθεῖν ἥρως Διόνυσε Ἅλιον ἐς ναὸν ἁγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν ἐς ναὸν τῷ βοέῳ ποδὶ Θύων, ἄξιε ταῦρε, ἄξιε ταῦρε. («Ven, oh Señor, a tu templo de Elis, acude junto con las Gracias a tu santo templo, rabiando [con furor orgiástico] con pie de toro, oh digno toro, oh digno toro»[12].) Pegaso hace brotar del suelo la fuente Hipocrene coceándolo con sus cascos. En una estatua corintia en piedra de Belerofonte[13], que a la vez era una fuente, el agua manaba de uno de los cascos del caballo. El corcel de Balder hace manar con sus pisadas una fuente. El casco del caballo es, así, el dispensador de la humedad fértil[14]. Una leyenda de la Baja Austria[15] cuenta que a veces puede verse a un gigante cabalgando

9. Von Negelein, *op. cit.* [, XI], p. 415.
10. *Op. cit.*, p. 419.
11. Schwartz, *op. cit.*, p. 88.
12. Preller, *Griechische Mythologie* I, p. 432.
13. O Belerofón.
14. Para otros ejemplos, cf. Aigremont, *Fuß- und Schuhsymbolik*.
15. Jähns, *op. cit.*, p. 277.

sobre un caballo blanco sobre las montañas, lo que significa que lloverá pronto. En la leyenda alemana, Frau Holle, la diosa del nacimiento, acude a caballo. Cuando el plazo está para cumplirse, las embarazadas suelen dar de comer avena en su delantal a un caballo blanco, pidiéndole que vele por un parto rápido; la costumbre consistía primitivamente en que el caballo tocase los genitales de la mujer. El caballo tenía en general (como el asno) el significado de un animal priápico[16]. Las huellas de los caballos son ídolos que dispensan bendición y frutos. Con ellas se fundaban propiedades y se señalaban límites, como con los príapos de la antigüedad latina. Un caballo descubrió con su casco, como los dáctilos, las minas de metal de las montañas del Harz. La herradura, una abreviatura del casco[17], trae buena suerte y tiene un significado apotropaico. En los Países Bajos se cuelga en el establo un casco de caballo para alejar a los malos espíritus. Los análogos efectos del falo son también conocidos, y por esta razón se los coloca en las puertas. Las patas de los caballos desvían sobre todo los rayos, conforme al principio *similia similibus*.

422 Los caballos son, a causa de su velocidad (¡intensidad!), un símbolo del viento, lo que significa que el *tertium comparationis* es de nuevo el símbolo de la libido. En la leyenda alemana el viento es un cazador salvaje, inflamado de deseo por las doncellas. En medio de la tormenta, Wotan persigue a la esposa del viento (la Frigg) que huye delante de él[18]. Las regiones tormentosas suelen derivar sus nombres de caballos; así, por ejemplo, las Montañas de los sementales (*Hingstbarge*) o las Montañas de los caballos blancos (*Schimmelberge*) del páramo de Luneburgo. Los centauros son, entre otras cosas, dioses del viento[19].

423 Los caballos significan fuego y luz, de lo que son un ejemplo los caballos de fuego de Helios. Los caballos de Héctor se llamaban Janto (amarillo, brillante), Podargo (de pies ligeros), Lampos (resplandeciente) y Aithon (ardiente). Sigfrido salta el muro de llamas, la *Waberlohe*, a lomos de Grani, el corcel del trueno, descendiente de Sleipnir y el único capaz de soportar el fuego de la muralla[20]. Un marcado simbolismo ígneo lo presenta también la cuadriga mística que menciona Dión Crisóstomo[21]: el dios supremo guía siempre su

16. Aigremont, *op. cit.*, p. 17.
17. Von Negelein, *op. cit.*, [XII] pp. 386 s.
18. Schwartz, *op. cit.*, p. 113
19. Pruebas de que los centauros habrían sido dioses del viento en Meyer, *Indogermanische Mythen*, pp. 447 ss.
20. Schwartz, *op. cit.*, p. 141.
21. Or. XXXVI, § 39 ss.; citado en Cumont, *Mysterien des Mithra*, pp. 105 s.

carro en círculos, y de éste tiran cuatro caballos. El que corre por la periferia se mueve muy rápido. Su piel es brillante y lleva sobre ella los signos de los planetas y de las constelaciones[22]. El segundo caballo es un poco más lento y sólo está iluminado por uno de sus flancos. El tercer caballo camina aún más despacio, y el cuarto gira sobre sí mismo. Pero llega un momento en que el primero enciende con su aliento ardiente las crines del segundo, y el tercero inunda con ríos de sudor al cuarto. Entonces los caballos se disuelven, uniéndose a la substancia del más poderoso y ardiente, que se convierte entonces en el conductor del carro. Los caballos representan también a los cuatro elementos. La catástrofe consiste aquí en la conflagración universal y el diluvio, tras lo cual se pone fin a la escisión de Dios en los cuatro, reestableciéndose la unidad divina[23]. Es indudable que la cuadriga hay que entenderla astronómicamente como un símbolo del tiempo. En la Primera Parte hemos visto ya que la idea estoica del destino es un símbolo ígneo. De ahí que sea una prolongación lógica de esta idea el que el tiempo, tan estrechamente emparentado con la idea del destino, presente también un simbolismo libidinal.

424 La *Brihadâranyaka-Upanisad* (I, 1, p. 382) dice:

> La aurora, en verdad, es la cabeza del caballo del sacrificio, el sol su ojo, el viento su aliento, su boca el fuego universal, el año es el cuerpo del caballo del sacrificio. El cielo es su espalda, el espacio la cavidad de su vientre, la tierra la bóveda de su vientre; los puntos cardinales son sus flancos, las estaciones del año sus miembros, los meses y las quincenas sus articulaciones, los días y las noches sus cascos, los astros sus huesos, las nubes su carne. El alimento que digiere son los desiertos de arena, los ríos, sus venas, su hígado y sus pulmones las montañas, las plantas y los árboles sus crines; el sol ascendente es su parte delantera, el poniente su parte trasera... El océano es su pariente, el océano es su cuna.

425 Es indudable que el caballo es aquí concebido como un símbolo del tiempo, y a la vez como el universo en su totalidad. En la

22. Es éste un motivo singular, que ha de albergar en sí algo típico. Una enferma de esquizofrenia (*Sobre la psicología de la* dementia praecox*: un ensayo* [OC 3,1, § 290]) decía que sus caballos tenían «medias lunas» bajo la piel, «como ricitos». El *I Ching* habría llegado a China a lomos de un caballo que llevaba sobre su pelaje los signos mágicos (*river map*). La piel de la diosa del cielo o vaca celeste egipcia estaba poblada de estrellas. (Cf. figura 68.) El Aion mitraico (véase más abajo) llevaba sobre su piel los animales del zodíaco. (Cf. figura 84.)

23. Este cambio obedece a una catástrofe cósmica. El verdear y marchitarse del árbol de la vida significa en la mitología que ha llegado el momento de inflexión en el sucederse de las eras.



Figura 84. Aion con los signos del zodíaco.
(Roma, siglos II/III).

religión mitraica tropezamos con un curioso dios del tiempo, Aion (figura 84), al cual se le llama también Cronos o *deus leontocephalus* por ser su representación estereotipada una figura humana con cabeza de león. El dios se alza en actitud rígida y es rodeado por una serpiente, cuya cabeza sobresale desde atrás por encima de la del león. La figura sostiene una llave en cada una de sus manos, sobre su pecho reposa el rayo, y a su espalda se encuentran las cuatro alas de los vientos; en ocasiones la figura presenta además, repartidos por su cuerpo, los signos del zodíaco. Sus atributos son un gallo e instrumentos. En el carolingio *Salterio de Utrecht*, basado en modelos antiguos, *Saeculum-Aion* es representado como un hombre desnudo que sostiene una serpiente en la mano[24]. Como su mismo nombre indica, es un símbolo del tiempo, compuesto por evidentes imágenes de la libido. El león, el signo zodiacal del bochorno estival[25], es el símbolo de la *concupiscentia effrenata*, de los apetitos más vehementes. («Mi alma ruge con el rugido de un león hambriento», decía Matilde de Magdeburgo».) La serpiente es muy a menudo representada en el misterio mitraico como la antagonista del león, lo que se corresponde con el mito universal de la lucha del Sol con el dragón. En el *Libro de los muertos* egipcio se llama «gato» a Tum, pues con esta figura el dios lucha con la serpiente Apofis. El envolvimiento equivale, como vimos, a un «engullimiento», a una penetración en el cuerpo materno. Así, el tiempo se define por la ascensión y caída del Sol, es decir, por la muerte y la renovación de la libido, por el alborear y el extinguirse de la consciencia. La atribución del gallo alude una vez más al tiempo, y la de los instrumentos a lo creador de éste (la *durée créatrice* de Bergson). Oromazdes (Ahuramazda) y Ahrimán son engendrados por *Zrwan akaran.* la «duración infinitamente larga». Por ende, el tiempo, eso que es vacío y meramente formal, es expresado en el misterio por las transformaciones de la fuerza creadora, de la libido, de acuerdo con el hecho de que en la física sea idéntico al fluir del proceso energético. Macrobio dice: «Con la cabeza del león, por tanto, se indica el tiempo presente, porque la naturaleza de éste... es fuerte y ardiente»[26]. Filón de Alejandría parece poseer un superior conocimiento:

24. Cumont, *Textes et monuments* I, pp. 76 s.

25. De ahí que Sansón mate al león y coseche luego miel en su cadáver. El fin del verano es la fecundidad del otoño. Se trata de un paralelo del *sacrificium Mithriacum*. Para Sansón, cf. Steinthal, *Die Sage von Simson*.

26. «Ergo Leonis capite monstratur praesens tempus, quia conditio eius... valida fervensque est» (*Saturnalia*, I, 20, § 15, pp. 271 s.).

> Los hombres malvados piensan que el tiempo es Dios, pues quieren ocultar el verdadero ser de Dios... los confundidos piensan que el tiempo es la causa del universo, y los buenos y sabios que (la causa) es Dios, no el tiempo[27].

426 En Firdusi el tiempo suele ser muchas veces el símbolo del destino[28]. El texto indio citado más arriba va, no obstante, aún más lejos; el símbolo del caballo alberga aquí en su seno el mundo entero; el pariente del caballo y su cuna es el mar, la madre, a la que se equipara al alma del mundo. Como representa Aion a la libido en el «envolvimiento, es decir, en el estadio de la muerte y del renacimiento, así también la cuna del caballo es aquí el mar, es decir, la libido muere y resucita en la «madre», en lo inconsciente.

427 Hemos visto ya que el caballo se relaciona a través de Yggdrasill con el simbolismo del árbol. El caballo es también un «árbol de los muertos»; en la Edad Media, por ejemplo, se llamaba al féretro «caballo de San Miguel», y en persa moderno la palabra empleada para designar al ataúd significa «caballo de madera»[29]. El caballo desempeña también el papel de un psicopompo; es la cabalgadura hacia el Más Allá; mujeres a caballo se llevan a las almas (las valquirias). En canciones compuestas en griego moderno Caronte ha cambiado su barca por un caballo.

428 Todavía hay que prestar atención a otra variante de este símbolo: el Diablo cabalga en ocasiones sobre un caballo de tres patas. La diosa de la muerte Hel cabalga también en tiempo de peste sobre un caballo de tres patas[30]. Tres patas tiene el asno gigante que se alza en el Vourukasha, el lago celeste de agua de lluvia. Su orina purifica el agua del lago, y de su rebuzno conciben todos los animales útiles y abortan todos los dañinos[31]. El contradictorio simbolismo de Hel aparece fundido en una sola imagen en el asno de Vourukasha. La libido es tan fecundadora como destructora.

27. «Tempus ab hominibus pessimis putatur deus, volentibus Ens essentiale... abscondere... Pravis hominibus tempus putatur causa rerum mundi, sapientibus vero et optimis non tempus sed Deus» (Filón, *In Genesim*, I, 100; cit. en Cumont, *Textes et monuments* I, p. 82).

28. Spiegel, *Erânische Altertumskunde* II, p. 193. En un texto, περὶ φύσεως, atribuido a Zoroastro, *ananke*, la necesidad, es representada por medio del aire (Cumont, *op. cit.*, p. 87).

29. La paciente de Spielrein (*op. cit.*, p. 394) habla de caballos que comen personas e incluso cadáveres desenterrados.

30. Von Negelein, *op. cit.* [, XII], p. 416. Cf. también lo dicho por mí sobre el caballo de tres patas en «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1,8 § 425 ss.].

31. Cf. [Jung,] *Psicología y alquimia* [OC 12, § 535].

429 Al héroe del drama milleriano se aproxima un indio con la intención de dispararle una flecha. Pero entonces Chiwantopel descubre el pecho a su enemigo con orgulloso gesto. Esta imagen recuerda a la autora la escena de la que son protagonistas Casio y Bruto en el *Julio César* de Shakespeare. Entre los dos amigos se ha producido un malentendido, al acusar Bruto a Casio de que éste le niegue el dinero para las legiones. Sensiblemente molesto, Casio estalla en lamentos:

> ¡Venid, Antonio, y venid, joven Octavio!
> ¡Saciad vuestra venganza en Casio únicamente,
> pues Casio está harto del mundo,
> aborrecido por aquel a quien ama, ultrajado por su hermano,
> reprendido como un siervo, con todas sus faltas observadas,
> apuntadas en un libro de notas, estudiadas
> y aprendidas de memoria para arrojárselas
> al rostro! ¡Oh! ¡Mi alma podría escaparse
> de mis ojos con mi llanto! ¡He aquí mi puñal,
> y he aquí mi pecho desnudo, y dentro un corazón
> más valioso que las minas de Plutón, más rico
> que el oro. ¡Si eres un digno romano, tómalo!
> ¡Yo, que te negué el oro, te entrego mi corazón!
> ¡Hiere, como hiciste con César, pues yo sé
> que cuando más le odiaste le estimabas mucho más
> de lo que jamás quisiste a Casio[32]!

430 El material que hemos de tener en cuenta aquí quedaría incompleto de no mencionarse que este discurso de Casio presenta varias analogías con el delirio agonal de Cyrano, si acaso con la sola excepción que el de Casio es bastante más teatral. A su manera, hay en él incluso una nota infantil e histérica. Bruto no tiene ni la más mínima intención de matarlo, y en el diálogo que sigue a continuación se limita a propinarle una ducha bien fría:

> BRUTO:
> Envainad vuestro puñal. Encolerizaos cuanto os plazca,
> ya os desahogaréis, y haced vuestro deseo.
> ¡El deshonor será chanza!
> ¡Oh, Casio! Estáis uncido a un cordero,
> que tolera la cólera; como el fuego al pedernal,
> que, golpeado fuertemente, despide
> una chispa rápida y se enfría al instante.

32. Acto IV, escena segunda, pp. 92 s. [Cit. según la traducción de Luis Astrana Marín].

CASIO:
¿Ha vivido Casio para servir de hazmerreír
y pasatiempo a su Bruto cuando el pesar
y la sangre destemplada le enardecían?

BRUTO:
¡Cuando hablé así me hallaba también muy destemplado!

CASIO:
¿Lo reconocéis? Dadme vuestra diestra.

BRUTO:
¡Y mi corazón también!

CASIO:
¡Oh, Bruto!

BRUTO:
¿Qué os sucede?

CASIO:
¿No tenéis afecto suficiente para sufrirme
cuando este genio violento que heredé de mi madre
me hace olvidar todo?

BRUTO:
Sí, Casio, y en lo sucesivo
cuando os exaltéis en demasía con vuestro Bruto,
él pensará que regaña vuestra madre, y asunto arreglado.

431 Las aclaraciones que el texto nos brinda de la susceptibilidad de Casio nos descubren que en estos momentos él se identifica con su madre, y que ésta sería la razón por la que se comporta tan femenilmente, tal y como, por otro lado, expresan de modo admirable sus propias palabras[33]. En efecto, las mujeriles y desesperadas demandas de amor con las que Casio certifica su sumisión a la voluntad varonil y obstinada de Bruto, permiten que éste le haga la amistosa observación de que está «uncido a un cordero», es decir, que en su carácter hay todavía una nota de honda ineptitud heredada de su madre. No es difícil reconocer aquí la presencia de una disposición infantil, que, como siempre, se caracterizaría por el predominio de la *imago* de los padres y, en este caso concreto, de la madre. Un individuo es infantil cuando se ha liberado sólo en grado insuficiente, o no lo ha

33. Un caso de identidad con el ánima. Como es sabido, el primer vehículo de la imagen del ánima es la madre.

hecho en absoluto, de su entorno infantil, es decir, de su adaptación a los padres. De ahí que reaccione, por un lado, de forma equivocada frente al mundo, reclamando, como lo haría un niño con sus progenitores, en todo momento su amor y una recompensa emocional inmediata; y se identifique, por otro, con sus padres debido a lo estrecho de sus vínculos con ellos, comportándose como el padre y como la madre. No es capaz de vivir por sí mismo ni de encontrar el carácter que le es propio. De ahí que Bruto no se engañe al suponer que quien le «regaña» por boca de Casio es su madre, y no éste. El hecho psicológicamente valioso que destacamos aquí, demuestra que Casio es infantil y está identificado con su madre. El comportamiento histérico de Casio se explica por el hecho de que sigue siendo en parte un «cordero», es decir, un niño inocente e indefenso; en lo que toca a su vida emocional, Casio se ha quedado, pues, rezagado con respecto a sí mismo, como frecuentemente podemos ver en personas que en apariencia son dueñas de su vida y de sus semejantes, pero que, sin embargo, en lo que respecta a las demandas de sus emociones siguen siendo todavía unos niños.

432 Las figuras del drama milleriano, en tanto en cuanto son hijas de la fantasía de su creadora, describen todas ellas, como es natural, este o aquel rasgo de carácter propios de su autora[34]. El héroe Chiwantopel representa a la figura ideal, proyectada aquí en lo masculino. Por decirlo aún más claramente: *Miss* Miller, respondiendo a su juventud, sigue aún identificando lo ideal con el varón. A este respecto está claro que no ha vivido todavía ningún saludable desengaño, sino que continúa regocijándose en sus ilusiones. Sigue sin saber que la única figura ideal que significaría algo para ella tendría que ser de naturaleza femenina. El ideal representado en el varón no la obliga a nada, sino que es acicate para todo tipo de demandas fantasiosas. Si su ideal fuera de su mismo sexo, ella podría descubrir que no se corresponde del todo con él. Tal cosa sería, a no dudarlo, incómoda para ella, pero saludable. El gesto de Cyrano[35] está sin duda lleno de belleza y gallardía; el de Casio, en cambio, es puro teatro. Ambos héroes se disponen a morir con mucho efectismo, y Cyrano consigue hacerlo así. Este viraje hacia la muerte anticipa el inevitable fin de la ilusión de que el ideal estaría siempre encarnado por otra persona. La figura ideal de *Miss* Miller se dispone evidentemente a cambiar de localización y acaso tal vez a instalarse en la autora misma. Tal cosa señalaría un punto en verdad crítico en su

34. Este juicio está justificado aquí porque las fantasías de *Miss* Miller no son una creación a la que ella hubiera conferido forma deliberadamente, sino un producto involuntario.
35. Cf. Primera Parte [§ 48 del presente volumen].

vida. En efecto, cuando una figura de la importancia vital de una figura ideal se prepara para cambiar, está obligada a morir de alguna manera. Ella engendra entonces en el individuo presentimientos de muerte ininteligibles, es decir, aparentemente infundados, e ideas melancólicas y pesimistas. Estas tendencias habían cobrado ya expresión en la «Canción de la polilla», pero experimentan aquí una definición más precisa. El mundo infantil de *Miss* Miller quiere tocar a su fin, para ser sustituido por la etapa adulta. Los deseos que las jóvenes sienten a veces de morir no suelen ser más que una expresión indirecta de este hecho, una expresión que continúa, además, siendo una pose incluso aun cuando mueran realmente, pues incluso la muerte se puede dramatizar. Con este desenlace lo único que hace la pose es acrecentar su efecto. Que el simbolismo de la muerte exprese la cúspide de la existencia constituye un lugar común, porque el hecho de madurar, es decir, de crecer-sobre-uno-mismo, implica una muerte. Como criatura infantil que es, *Miss* Miller no puede tomar consciencia de su tarea en la vida; no puede marcarse ni objetivos ni normas de vida de las que se sienta responsable. De ahí que no esté aún preparada para asumir el problema del amor, pues éste reclama consciencia y responsabilidad, visión y previsión. Es una decisión de por vida y a cuyo final está la muerte. Amor y muerte tienen bastante que ver entre ellos.

433 El orgulloso gesto con el que el héroe se ofrece a ser atravesado puede muy bien no ser más que una forma indirecta de suscitar la compasión de la otra persona, y que cosecha por ello, como en el caso de Bruto, una nada más que fría acogida. También el gesto de Chiwantopel resulta sospechoso, porque la escena de Casio que le sirve de paradigma revela de forma indiscreta que todo el asunto no es más que una niñería. Cuando un gesto peca, en efecto, de demasiado teatral, hay motivos para sospechar que no es auténtico, que en alguna parte de él está operando una voluntad a él contrapuesta que significa todo lo contrario.

434 En el drama emprende ahora la libido, en contraste con la naturaleza inactiva de los símbolos precedentes, una actividad amenazadora, tornándose visible un conflicto en el que una parte amenaza de muerte a la otra. El héroe, en tanto que imagen ideal de la soñante, se inclina a morir, no teme a la muerte. A juzgar por el carácter infantil de este héroe, está claro que se habría cumplido con creces la hora para que desaparezca de una vez de escena. La muerte ha de llegarle en forma de flechazo. Y teniéndose en cuenta lo a menudo que los héroes suelen ser grandes arqueros o sucumbir heridos por una flecha, no estaría de más preguntarse qué significaría morir atravesado por un flechazo (figura 85).

435 Leemos en la biografía de la monja histérica y estigmatizada Catalina Emmerich la siguiente descripción de los padecimientos de su corazón:

> En efecto, ya desde su noviciado recibió del santo Cristo como regalo de Navidad una penosa afección cardiaca, que se prolongó durante toda su vida en la orden. Dios mismo le reveló internamente que obedecía a la decadencia del espíritu de ésta y, sobre todo, a los pecados de sus hermanas. Pero lo que hacía penosísima esta afección era su don, que ella poseía desde su juventud, por el que podía ver cómo eran en verdad las personas interiormente. La afección de su corazón la sentía ella físicamente, como si su corazón fuera traspasado sin cesar por flechas[36]. Estas últimas —y éste era para ella un tormento espiritual aún más penoso— las reconocía ella al observarlas más de cerca como los pensamientos, maquinaciones, habladurías, malentendidos, calumnias y desafecciones que, sin ningún motivo ni escrúpulo, abrigaban sus hermanas contra ella y contra el cambio que se había operado en ella por temor de Dios[37].

436 Es difícil ser una santa, pues incluso una naturaleza paciente e indulgente tolerará con dificultades una diferenciación semejante y se defenderá a su manera. La contrafigura de la santidad son las tentaciones, sin las que no puede vivir ningún santo que lo sea realmente. Sabemos que estas tentaciones pueden también discurrir inconscientemente, de forma que a la consciencia accedan nada más que equivalentes de ellas en forma de síntomas. Sabemos, por el proverbio, que «dolor» (*Schmerz*) y «corazón» (*Herz*) riman, y hace ya tiempo que viene siendo conocido que la histeria sustituye un dolor anímico no sentido, es decir, reprimido, por un dolor físico. El biógrafo de Catalina Emmerich parece haberlo sospechado también así en gran medida. Sólo que la interpretación de la propia Catalina Emmerich descansa, como habitualmente suele hacerlo en estos casos, en una proyección: los demás son, sin excepción posible, quienes en secreto dicen toda clase de maldades de ella, y ésta sería la causa de sus padecimientos. En cambio, los hechos presentan una faz un tanto distinta: lo penoso en general estriba en la renuncia a todas las alegrías de la vida, en ese marchitarse antes siquiera de haber florecido; y lo penoso en particular, en los deseos incumplidos y las tentativas de la naturaleza por quebrantar la violencia de la represión, sin la que una diferenciación semejante sería de todo

36. El corazón de la Madre de Dios es traspasado por una espada, «a fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones» (Lc 2, 35).

37. Wegener, *Das wunderbare äußere und innere Leben der Dienerin Gottes Anna Katharina Emmerich*, p. 63.

punto imposible. Como es lógico, las habladurías y punzadas de las hermanas aluden con preferencia y caritativamente a esas cosas penosas, por lo que a la santa tenía por fuerza que parecerle que sus padecimientos provenían de allí. Como es natural, ella no podía saber que las murmuraciones asumen con agrado el papel de lo inconsciente, que como un hábil contrincante apunta siempre a los huecos que, sin que nosotros sepamos de ellos, presenta de hecho nuestra armadura.

437 En el mismo sentido se expresa un pasaje de los discursos en verso de Gautama Buddha:

> Pero si un deseo repetido y hondo,
> que engendró y alimentó la voluntad,



Figura 85. La muerte como arquero (fragmento).
«Maestro de 1464», Escuela Alemana.

es forzado a verse paulatinamente incumplido,
como una flecha se clavará él en la carne[38].

438 Los hirientes y dolorosos dardos no vienen del exterior, en rumores que por lo demás sólo agreden desde fuera, sino del «emboscado», del propio inconsciente. Los que como flechas se clavan en nuestra carne son los propios deseos[39]. En un contexto diferente, la misma monja toma de ello consciencia, y bien literalmente además. Es un hecho sabido que las escenas de unión mística con el Salvador presentan por lo general un intenso componente erótico[40]. La estigmatización equivale a una incubación por el Salvador, sólo levemente modificada con respecto a la concepción antigua de la *unio mystica* como una cohabitación con Dios. De su estigmatización dice la monja:

> Tuve una visión de los padecimientos de Cristo, y le supliqué que me permitiese participar de su sufrimiento, y recé cinco padrenuestros en adoración de las cinco heridas santas. Acostada sobre mi lecho con los brazos extendidos, vine a sentir una gran dulzura y una sed infinita de los padecimientos de Jesús. Vi entonces un resplandor que descendía sobre mí bajando en oblicuo desde lo alto. Era un cuerpo crucificado, del todo vivo y translúcido, con los brazos extendidos, pero sin cruz. Las heridas brillaban aún más claramente que el cuerpo, y eran cinco aureolas gloriosas que se destacaban de la gloria del conjunto. Yo estaba totalmente extasiada, y mi corazón era movido a la vez con gran dolor y pese a todo dulcemente por el ansia de padecer los mismos sufrimientos que mi Salvador. Y al aumentar mi deseo de padecer los padecimientos del Redentor cada vez más a la vista de sus heridas, e implorarle yo desde mi pecho con mis manos, costado y pies, sus santas heridas, primero de las manos, luego del costado y después de los pies de la imagen se precipitaron rayos triples de rojo resplandor, terminados en una flecha, sobre mis manos, costado y pies[41].

38. Neumann, *Die Reden Gotamo Buddho's aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipāto des Pāli-Kanons übersetzt*, p. 252 [n.° 767].

39. En el mismo sentido exógeno llama Teócrito, 27, 28, «disparos de Ilithyia» a los dolores del parto. En términos de deseo, la misma comparación figura en Si 19, 12: «Flecha clavada en el muslo es una noticia en las entrañas del necio». En otras palabras, hasta que se la arranquen no habrá sosiego para él.

40. Cosa que en modo alguno demuestra que la experiencia de la *unio mystica* proceda en exclusiva de fuentes eróticas. El erotismo, cuando destaca, demuestra únicamente que la transferencia de la libido no se ha cumplido del todo. Debido a ello, subsisten restos manifiestos de la forma original.

41. *Op. cit.*, pp. 77 s.

459 Los rayos son triples y terminan abajo en puntas de flecha[42]. Como Cupido, el Sol tiene también llena su aljaba de flechas destructoras o fecundantes[43]. La flecha tiene significado masculino, y sobre él se fundamenta la costumbre oriental de referirse a los hijos valientes como flechas y lanzas de sus padres. «Hacer flechas agudas» significa en árabe «engendrar hijos valientes». Para dar a conocer que habían tenido un hijo varón, los chinos colgaban arco y flechas delante de la casa. Éste sería también el significado del pasaje del salmista (127, 4): «Como flechas en la mano de un guerrero son los hijos de la juventud». Gracias a este significado de la flecha se entiende que al rey de Escitia, Ariantas, se le ocurriese la idea, al querer hacer un censo de la población, de reclamar a cada escita la entrega de una punta de flecha[44]. La lanza posee también un significado similar: de ella nacen los hombres. El fresno es la madre de las lanzas, por lo que de él desciende la raza de los hombres «de bronce». Ceneo[45] ordenó que se adorase a su lanza. De este mismo Ceneo cuenta Píndaro la leyenda de que «hendiendo la tierra con pie recto» descendió a las profundidades[46]. Originalmente se contaba que Ceneo había sido una doncella, de nombre Cenis, a la que por su carácter complaciente Poseidón había transformado en un hombre invulnerable. Ovidio describe la batalla de los lapitas con el invulnerable Caineo, y cómo finalmente lo cubrieron totalmente con árboles ante la imposibilidad de vencerlo por ningún otro medio. El poeta dice entonces:

42. Apuleyo (*Metamorfosis*, lib. II, p. 31) emplea el simbolismo de arco y flecha de forma harto drástica: «... ubi primam sagittam saevi Cupidinis in ima praecordi mea delapsam excepi, arcum meum et ipse vigor attendit, et oppido formido ne nervus vigoris nimietate rumpatur» [Tan pronto como sentí profundamente clavada en mis entrañas la primera flecha del cruel Cupido, con tanta fuerza se tendió mi arco que la abundancia de vigor me hizo temer que se rompiese la cuerda (p. 52)].

43. Como el Apolo que propaga la peste. En antiguo alto alemán «flecha» significa *strala*.

44. Heródoto, IV, 77, p. 353.

45. Cf. Roscher, *s.v.* «Kaineus» (II/1, cols. 894 ss.).

46. *Op. cit.*; la apertura de la tierra aparece en un contexto similar en el caso de la enferma de Spielrein: «El hierro se necesita para perforar la tierra... con el hierro pueden... crearse personas... la tierra se abre, se la hace saltar, el hombre se divide en partes... el hombre es dividido y luego vuelto a recomponer... para poner fin a su enterramiento en vida, Jesucristo hizo que sus discípulos perforasen la tierra». El motivo del «hendimiento» tiene universal significado. El héroe persa Tishtrya, convertido en un caballo blanco, abre el lago de agua de lluvia y hace de este modo fértil la tierra. Otro de sus nombres es Tîr, es decir, «flecha». También se le representa como una mujer con arco y flechas (Cumont, *Textes et monuments* I, p. 136). Mithra hace salir con sus flechas agua de la roca para poner fin a la sequía. En monumentos mitraicos aparece a veces un cuchillo clavado en tierra; de lo contrario, es el instrumento con que se da muerte al toro. (Cumont, *op. cit.*, pp. 165 y 115.)

> Incierta es su muerte; algunos dicen que su cuerpo fue precipitado al Tártaro de inconsistentes sombras por la mole de los árboles, pero el ampícida lo niega, pues de en medio del montón vio echar a volar a la límpida brisa a un pájaro de alas doradas[47].

440 Roscher[48] cree que este pájaro sería el chorlito dorado (*Charadrius pluvialis*), el cual debe su nombre a habitar en χάραδρα, «grietas», «barrancos». Con su canto anuncia la llegada de la lluvia. Y en esta ave se transforma a Ceneo.

441 Volvemos a encontrarnos en este mito con los típicos componentes del mito de la libido: la bisexualidad original, la inmortalidad (invulnerabilidad) causada por el hecho de haberse penetrado en la madre (dividiéndola con el pie), la resurrección del alma en forma de ave y la producción de la fertilidad. Cuando un héroe con estas características hace que adoren su lanza, hay que pensar que ésta es para él una expresión válida y equivalente de él mismo.

442 Desde nuestro actual punto de vista observamos en el pasaje de *Job* que mencioné ya en la Primera Parte [§ 71] un sentido nuevo:

> En su blanco me convirtió.
> Me cercaron sus arqueros,
> traspasó mis entrañas sin piedad,
> derramando por tierra mi hiel.
> Rasgó mi cuerpo brecha tras brecha,
> lanzándose cual guerrero contra mí[49].

443 Aquí expresa Job el tormento anímico causado por el asalto de apetitos inconscientes; la libido roe su carne, y un Dios cruel lo traspasa, tras haberse adueñado de él, con sus dolorosos dardos, con pensamientos que, avasallándolo, atraviesan su carne.

444 Esta misma imagen se encuentra también en Nietzsche:

> Tendido en tierra, estremeciéndome,
> como un mediomuerto a quien calientan los pies —
> Sacudido, ¡ay!, por fiebres desconocidas,
> tiritando por agudas flechas heladas de escarcha,
> ¡cazado por ti, pensamiento!
> ¡Innombrable! ¡Oculto! ¡Espantoso!
> ¡Tú, cazador tras nubes emboscado!
> Fulminado por tus rayos,

47. *Metamorfosis*, XII, p. 196: «Exitus in dubio est: alii sub inania corpus / Tartara detrusum silvarum mole ferebant, / Abnuit Ampycides: medioque ex aggere fulvis / Vidit avem pennis liquidas exire sub auras».

48. En su recensión de Meyer, *Indogermanische Mythen*, p. 155.

49. Jb 16, 11 ss.

ojo burlón que me mira desde lo oscuro: —así yazgo,
me doblego y retuerzo, atormentado
por todas las eternas torturas,
herido
por ti, el más cruel de los cazadores,
¡Tú Dios — desconocido!

¡Hiere más hondo!
¡Hiere otra vez!
¡Acribilla este corazón, despedázalo!
¿Para qué esta tortura
con flechas de colmillos mellados?
¿Qué miras otra vez,
aún no ahíto del tormento humano,
con sádicos ojos de rayo divino?
¿Es que no quieres matar?
¿Tan sólo torturar y torturar[50]?

445 No hay necesidad de largas reflexiones para reconocer en esta comparación la imagen de la víctima torturada de Dios, con la que nos encontrábamos ya en las crucifixiones mexicanas y el sacrificio de Odín[51]. La misma imagen sale a nuestro encuentro en el martirio de San Sebastián, donde la carne en flor del joven santo, delicada como la de una muchacha, permite adivinar todo el dolor de la renuncia puesto allí por la sensibilidad del artista. Este último, en efecto, no puede evitar que a su obra se agregue siempre un fragmento de la psicología de su tiempo. Y lo mismo puede aún en mayor medida decirse del símbolo cristiano, del Crucificado traspasado por la lanza, la imagen del hombre de la era cristiana, crucificado en Cristo y atormentado por sus deseos.

446 Que no es un tormento que viene de fuera el que acierta aquí al hombre, sino él quien se da caza y quien se inmola y empuña el cuchillo sacrificial, es cosa que muestra otra poesía de Nietzsche, en la que el aparente dualismo se ha disuelto en el conflicto anímico valiéndose de idéntico simbolismo:

¡Oh Zaratustra,
crudelísimo Nemrod,
hace nada cazabas a Dios,
eras red de toda virtud,
la flecha del mal!
Ahora —

50. *Also sprach Zarathustra*, pp. 367 s.

51. La paciente de Spielrein decía que también a ella le había disparado Dios en tres ocasiones, tras lo cual «el único en resucitar fue el espíritu...» (*op. cit.*, p. 376).

cazado por ti mismo,
eres tu propia presa,
en ti mismo atravesado...

Ahora —
a solas contigo,
a pares solitario en tu propia sabiduría,
entre cien espejos
espejismo ante ti mismo,
entre cien recuerdos
titubeante,
de toda herida cansado,
de toda helada aterido,
en tu propia cuerda ahogado,
¡conocedor de ti mismo!
¡a ti mismo te ajusticias!

¿Qué hiciste atándote
con la cuerda de tu sabiduría?
¿Qué hiciste atrayéndote
al paraíso de la vieja serpiente?
¿Por qué en *ti* — en *ti*
penetraste deslizándote[52]?

447 No desde fuera aciertan al héroe las flechas mortíferas; él mismo es quien se da caza, combate y tortura. Dentro de él se ha vuelto el instinto contra el instinto. Por eso dice el poeta: «en ti mismo atravesado», es decir, herido por tu propia flecha. Y puesto que hemos reconocido en la flecha un símbolo de la libido, también se torna clara para nosotros la imagen del «atravesamiento»: es un acto de unión consigo mismo, una suerte de autofecundación, y también una autoviolación, un suicidio. Por eso puede decir Zaratustra que se «ajusticia a sí mismo» (como el Odín que se sacrificaba a Odín). Pero este psicologema no sería lícito formularlo en términos en exceso voluntaristas, porque no es el hombre el que se administra deliberadamente este martirio, sino éste el que le sucede a él. Si se le atribuye lo inconsciente como una parte de su personalidad, no queda más remedio que admitir que él es quien de hecho se ensaña consigo mismo. Pero en la medida en que el simbolismo de su pasión es arquetípico, es decir, colectivo, esto mismo puede contemplarse como un signo de que una persona como ésta ya no sufre en sí misma, sino del espíritu de su tiempo. Sufre de una causa objetiva e impersonal, es decir, de su inconsciente colectivo, que comparte con todos los demás hombres.

52. «Zwischen Raubvögeln» [Entre aves rapaces], en *Werke* VIII, pp. 414 s.

448 La herida abierta por la propia flecha empieza, pues, por ser un estado de introversión. Lo que éste significa, ya lo sabemos: la libido se hunde en su «propia profundidad» (una conocida metáfora de Nietzsche) y encuentra allí abajo, en la oscuridad, el sustituto del mundo superior que ha abandonado: el mundo de los recuerdos («entre cien recuerdos»), en el que los más poderosos e influyentes son las imágenes de los primeros de entre ellos. Es el mundo del niño, ese estado paradisíaco de la primerísima infancia del que nos desterró la ley del rodante tiempo. En ese reino subterráneo dormitan sentimientos de hogar y esperanzas de todo lo que deviene. Como dice Heinrich de sus obras maravillosas en «Versunkene Glocke» de Gerhart Hauptmann:

> Se oye una canción, perdida y olvidada,
> una canción del hogar, de amores infantiles,
> sacada de las profundidades del pozo de las leyendas,
> conocida por todos, y, sin embargo, inaudita*.

449 Pero «el peligro es grande»[53], como dice Mefistófeles, porque las profundidades son seductoras. Cuando la libido abandona el mundo de arriba, sea por propia decisión del individuo, por disminuir su fuerza vital o porque ése es el destino del hombre, vuelve a hundirse en la propia profundidad, en la fuente de la que brotó un día, y retrocede a esa brecha, el ombligo, por la que penetró entonces en este cuerpo. Esa brecha es la madre, pues de ella vino a nosotros el torrente de la vida. Por ello, cuando ante la obligación de acometer una obra magna el hombre retrocede por desesperar de sus fuerzas, su libido vuelve entonces a correr hacia esa fuente —señalando éste ese peligroso momento en que se deciden la aniquilación o una vida nueva—. Si la libido se queda ahora presa en el reino encantado del mundo interno[54], la persona ya no será más que una sombra para el mundo superior y estará poco menos que muerta o moribunda. Pero si la libido consigue liberarse de nuevo y abrirse paso hasta el mundo de arriba, se produce un milagro: viajar por el mundo subterráneo ha sido para ella como bañarse en una fuente

* *Op. cit.*, p. 104.

53. *Fausto*, Segunda Parte, acto I, Escena de las Madres, p. 317.

54. Mitológicamente se halla esto representado en la leyenda de Teseo y Piritoo, los cuales quisieron conquistar a la Proserpina subterránea. Con este fin, ambos descendieron por la garganta del bosquecillo de Colono para llegar a los dominios del Hades. Una vez alcanzada su meta, quisieron primero reponer fuerzas, pero se quedaron adheridos a las rocas, es decir, sujetos a la madre, y ya no pudieron desandar sus pasos. Teseo fue liberado más tarde por Heracles, que de este modo pasó a desempeñar el papel del salvador que vence a la muerte. Su mito es una representación del proceso de individuación.



Figura 86. La flor de loto que nace del ombligo de Vishnú, entronizando a Brahma.
Relieve de Hampi, Madrás (India).

rejuvenecedora, y de la muerte aparente cobra vida fertilidad nueva. Esta asociación de ideas aparece expuesta en un mito indio: un día entró Vishnú en trance, y durante ese letargo dio a luz a Brahma, quien entronizado sobre una flor de loto ascendió a lo alto desde el ombligo de Vishnú, trayendo a la vez los Vedas consigo (figura 86) absorto con avidez en su lectura. (Nacimiento de la idea creadora desde la introversión.) El trance de Vishnú hizo, sin embargo, que cayese un funesto diluvio sobre el mundo. (El mundo es devorado y destruido por la introversión.) Aprovechando la oportunidad, un demonio le robó a Brahma los Vedas y los ocultó en las profundidades. Brahma despertó entonces a Vishnú, y éste, transformándose en un pez (figura 87), se sumergió en las aguas, luchó con el demonio, lo venció y recobró nuevamente los Vedas.

450 Esta primitiva asociación de ideas describe la penetración de la libido en el reino interno del alma, en lo inconsciente. Allí son constelados, por introversión y regresión de la libido, contenidos hasta entonces latentes. Éstos son, como enseña la experiencia, las imágenes primitivas, los arquetipos, a los que la introversión de la libido enriquece ahora con recuerdos individuales en un grado suficiente como para que la consciencia pueda por fin percibirlos, como cuando una estructura cristalina latente se torna visible en el agua madre debido a la cristalización de las moléculas. Dado que, como es natural, estas introversiones y regresiones sólo tienen lugar en esos momentos en que se demuestra necesaria una nueva orienta-

ción y adaptación, el arquetipo constelado es en cada caso la imagen originaria de la necesidad del momento. Por infinitamente diversas que puedan parecerle a nuestra razón las distintas situaciones, sus posibilidades nunca transcienden los límites naturales, sino que se ajustan siempre a unos patrones que se repiten de una forma más o menos típica. La estructura arquetípica de lo inconsciente se corresponde con el término medio y el sucederse habitual de las cosas. Los cambios que un hombre puede llegar a experimentar no

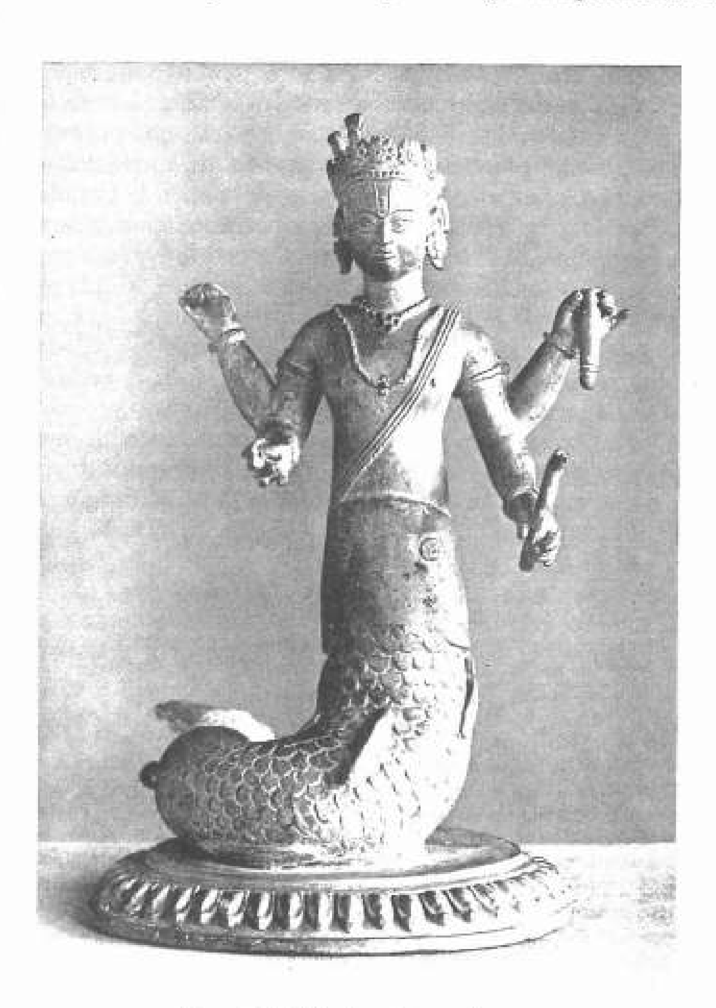


Figura 87. Vishnú en forma de pez.
Figura de zinc (India, siglo XIX).

son infinitos en su diversidad, sino que constituyen variantes de un número limitado de modelos típicos a los que se sujeta el sucederse de los hechos. De producirse ahora una situación de necesidad, se constela en lo inconsciente el tipo a ella correspondiente. Como éste es numinoso, es decir, posee una energía específica, atrae hacia él los contenidos de la consciencia, ideas conscientes en virtud de las cuales se torna perceptible y, por ende, susceptible de hacerse consciente. Y cuando desemboca en la consciencia, es percibido como una iluminación y revelación o como una ocurrencia salvadora. La experiencia repetida de esta relación tiene como consecuencia que, al suscitarse una situación crítica, se ponga en general en funcionamiento el mecanismo de la introversión de forma artificial, a través de actos rituales que implican una preparación espiritual, como, por ejemplo, usanzas mágicas, sacrificios, invocaciones, oraciones, etc. Estos actos rituales tienen la finalidad de dirigir la libido hacia lo inconsciente, forzando así la introversión. Ahora bien, cuando la libido se relaciona con lo inconsciente, es como si se relacionase con la madre, que es contra lo que se alza el tabú. Pero como lo inconsciente constituye una magnitud que transciende a la madre y de la que ésta no es en definitiva más que un símbolo, en realidad tendría que vencerse el miedo al incesto para conquistar aquellos contenidos salvadores (el «objeto precioso difícil de alcanzar»). Como el hijo no tiene consciencia de sus tendencias incestuosas, éstas son ahora proyectadas sobre la madre o sobre su símbolo. Pero como el símbolo de la madre no es ella misma, en realidad no hay posibilidad alguna de incesto, y el tabú queda por ello fuera de consideración como motivo de resistencia. En la medida, ahora bien, en que la madre representa a lo inconsciente, la tendencia incestuosa, sobre todo cuando aparece como algo exigido por la madre (por ejemplo, Ishtar y Gilgamesh) o por el ánima (por ejemplo, Crise y Filoctetes[55]), constituye en realidad

55. Cuando los griegos marcharon contra Troya, quisieron presentar, como habían hecho antes que ellos los argonautas y Heracles, un sacrificio en el altar de Crise, una ninfa que vivía en la isla del mismo nombre, con el fin de asegurarse el éxito de su expedición. Entre ellos Filoctetes fue el único que supo encontrar el santuario oculto de Crise. Pero allí le esperaba la desgracia. Según una de las versiones, una serpiente que custodiaba el altar le picó en el pie; según otra versión, él mismo se hirió por accidente con una de sus flechas envenenadas (que había recibido de Heracles), languideciendo lentamente hasta morir, episodio que es tratado por Sófocles en su *Filoctetes*. Un escoliasta agrega que Crise ofreció su amor al héroe y que le maldijo al ser desdeñada por él, maldición que halló el cruel cumplimiento recién descrito. Filoctetes (como se insinúa también de su predecesor, Heracles) es el prototipo del rey herido y enfermo, un motivo que encuentra continuación en la leyenda del Grial y en el simbolismo de la alquimia. ([Jung,] *Psicología y alquimia* [OC 12, § 491 ss. y figura 149].)

una demanda de lo inconsciente, con la que éste exige ser tenido en cuenta. Rechazarla suele tener funestas consecuencias: las fuerzas instintivas de lo inconsciente, cuando no se las tiene en cuenta, se pasan a la oposición, y Crise, en otras palabras, se transforma en una serpiente venenosa. Cuanto más negativa es la actitud de la consciencia frente a lo inconsciente, tanto más peligroso se vuelve el segundo. La maldición de Crise cobra realidad cuando Filoctetes, al aproximarse a su altar, se hiere en el pie, según una versión, con una de sus mortíferas flechas envenenadas, o es mordido en el pie, según otras versiones[56] (de las que se cuenta con mejores y más abundantes testimonios), por una serpiente venenosa[57]. A partir de ese momento, como es sabido, languidece hasta consumirse[58].

451 Esta herida, del todo típica, que también acarrea la ruina a Re, es descrita en un himno egipcio con las siguientes palabras:

> La boca del dios temblaba por la edad,
> haciendo que se derramase su saliva en tierra,
> y lo que él escupió, cayó al suelo.
> Esto lo recogió Isis con su mano
> junto con la tierra que había allí;
> y con ello dio forma a un honorable gusano,
> al que hizo como una lanza.

56. Cf. Roscher, *Lexikon*, *s.v.* «Philoktetes», col. 2318, 15 ss.

57. Cuando Oleg, el héroe solar ruso, se aproxima al cráneo del caballo muerto, sale de él una serpiente que le pica en el pie, y Oleg enferma y muere. Cuando Indra, en la figura del halcón Ciena, roba el soma, Kriçânu, el guardián, le hiere en el pie con una flecha (De Gubernatis, *Die Tiere in der indogermanischen Mythologie*, pp. 479 s.).

58. Como el rey del Grial que custodia el recipiente, el símbolo materno. El mito de Filoctetes procede de un contexto más vasto, el mito de Heracles. Heracles tiene dos madres, la solícita Alcmena y la perseguidora Hera, de cuyo pecho ha mamado la inmortalidad. Heracles estrangula a las serpientes de Hera estando todavía en la cuna, es decir, se libera de lo inconsciente. Pero cada cierto tiempo Hera lo hace víctima de arrebatos de locura, en uno de los cuales Heracles asesina a sus propios hijos, con lo cual la diosa prueba ser indirectamente una lamia. Según una versión, este hecho tuvo lugar en el momento en que Heracles se negó a llevar a cabo sus hazañas al servicio de Euristeo. El rechazo hace que la libido dispuesta para la realización de la hazaña regreda a la *imago* inconsciente de la madre, causando la locura. En este estado se identifica Heracles con la lamia y asesina a sus propios hijos. El Oráculo de Delfos le comunica que «su nombre es Heracles» porque tiene que agradecerle su fama inmortal a Hera, que con su persecución le ha obligado a llevar a cabo sus hazañas. Vemos así que lo que la hazaña significa es vencer a la madre y alcanzar de este modo la inmortalidad. El arma característica de Heracles, la maza, la corta del olivo materno. Como el Sol, su aljaba alberga las flechas de Apolo. Al león de Nemea le da muerte en su cueva, cuyo significado es «tumba en el seno materno» (cf. el final del presente capítulo); luego vienen las luchas con la hidra (figura 38) y sus demás hazañas heroicas, todas ellas impuestas por las malas artes de Hera. Al final de su trayectoria se convierte, por obra de una sentencia del Oráculo, en esclavo de Omfale (ὀμφαλός, «ombligo»), es decir, ha de someterse finalmente a lo inconsciente.

No lo hizo un ovillo viviente en torno a su rostro,
sino que lo arrojó, enrollado (¿?), al camino
por el que solía el gran dios pasear
a su antojo por sus dos países.
El honorable dios avanzaba resplandeciente,
y los dioses, que servían al faraón, lo acompañaban
en su paseo de todos los días.
Entonces le mordió el honorable gusano...
El dios divino abrió su boca
y la voz de su majestad se elevó hasta el cielo.
Y los dioses gritaron: «¡Mira!»
Pero él no pudo responderles,
sus mandíbulas castañeteaban,
sus miembros temblaban todos ellos
y el veneno inundó su carne,
como inunda el Nilo sus orillas (¿?)[59].

452 En este himno ha conservado Egipto para nosotros una versión original del motivo de la picadura de la serpiente. El envejecimiento del Sol en otoño, en el que ha de verse una imagen de la senectud del ser humano, es simbólicamente atribuido a la mordedura de una serpiente venenosa. Se acusa a la madre de causar la muerte del dios Sol con sus malas artes. La serpiente simboliza al siniestro numen de la «madre» (y de otras diablesas) que mata, pero que constituye al mismo tiempo la única garantía contra la muerte, al ser ella en definitiva la fuente de la vida[60]. En correspondencia con ello, sólo la madre puede curar al moribundo, motivo por el que el himno continúa diciendo que se reunió en asamblea a los dioses para celebrarse un consejo:

Y con su sabiduría vino también Isis,
cuya boca está llena de aliento de vida,
cuya sentencia expulsa el sufrimiento
y cuya palabra revive al que ya no respira.
Y dijo: «¿Qué es esto? ¿Qué es esto, padre divino?
Mira, un gusano te ha acarreado sufrimiento...

Dime tu nombre, padre divino,
porque continúa con vida el hombre al que llaman
[por su nombre».

59. Ermann, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, pp. 360 ss.

60. Cuán concretamente ha de entenderse este mitologema en una fase primitiva, es cosa que puede comprobarse en la descripción de Gatti, *South of the Sahara*, pp. 226 ss., de una hechicera de Natal que tenía como *familiaris* a una boa constrictor de siete metros de longitud.

453 A lo que replica Re:

> Yo soy el que creó cielos y tierra y arremangó las montañas,
> e hizo todo cuanto habita sobre ellas.
> Yo soy el que hizo las aguas y creó el gran diluvio,
> el que hizo al Toro de su Madre,
> que es el engendrador...
>
> Pero el veneno no cedió, continuó avanzando,
> y el gran dios seguía sin sanar.
>
> Dijo entonces Isis a Re:
> No es tu nombre ese que me dices.
> Dímelo para que el veneno salga,
> porque continúa con vida el hombre del que se pronuncia
> [el nombre.

454 Por fin, Re se decide a revelar su verdadero nombre. Pero fue sólo a medias sanado, como sólo incompletamente fue también recompuesto Osiris; había perdido su poder y tuvo finalmente que retirarse a la espalda de la vaca celeste.

455 El venenoso gusano es una forma mortífera, en lugar de vivificante, de la libido. El «nombre verdadero» es alma y poder mágico (es decir, libido). Lo que reclama Isis, es que se transfiera la libido a la madre. Esta exigencia se cumple literalmente al retirarse el dios avejentado a la vaca celeste, el símbolo materno.

456 De nuestras anteriores reflexiones se sigue la aclaración de este simbolismo: la libido deseosa de progreso que gobierna la consciencia del hijo, exige la separación de la madre; pero a su encuentro sale como un obstáculo la nostalgia del hijo por la madre en forma de una resistencia psíquica, que, como dicta la experiencia, cobra manifestación en la neurosis en toda clase de temores, es decir, en miedo a la vida. Cuanto más se niega la persona a adaptarse, tanto más aumentan sus miedos, que pasan a interponerse por doquier en su camino en forma de obstáculos cada vez más formidables. Se suscita así, como es natural, un *circulus vitiosus*, por el que el miedo al mundo y a las demás personas incrementa el retraimiento, que reconduce a su vez a la persona a su pasado infantilismo y «al interior de la madre». Las causas de este desenlace suelen proyectarse fuera de uno mismo, haciéndose responsables a las circunstancias exteriores o a los padres. De hecho, quedaría por analizar hasta qué punto sería culpable la madre en el caso de un hijo a quien ella impide emanciparse. Y si bien es verdad que el hijo tratará de justificar su comportamiento apelando a la equivocada actitud de su madre, lo mejor que puede hacer es abandonar este tipo de inútiles inten-

tos por salvar las apariencias acusándola a ella (o a su padre) de su propia ineptitud.

457 El miedo a la vida no es un espectro imaginario, sino un pánico muy real que sólo parece desproporcionado porque no se es consciente de su verdadera fuente. Ésta se ve a consecuencia de ello proyectada, y la parte joven de la personalidad a la que se impide vivir y mantiene retenida, engendra angustia y se transforma en angustia. La angustia parece provenir de la madre, pero en realidad es el miedo a la muerte del hombre instintivo e inconsciente, al que la huida constante de la realidad excluye de la vida. Si se siente que el obstáculo es la madre, ésta se convierte en apariencia en una pérfida perseguidora. Como es natural, aunque la madre real puede también perseguir a su hijo hasta la edad viril haciéndolo objeto de una enfermiza ternura, y aun causarle un grave perjuicio alentando más allá de lo debido una actitud infantil por su parte, la verdadera perseguidora no es ella: la que se transforma en lamia es más bien la *imago* de la madre[61]. Pero la *imago* materna representa a lo inconsciente, para el que permanecer unido a la consciencia resulta tan vitalmente necesario como indispensable es para ésta no perder su relación con él. En el caso del varón, nada resulta tan perjudicial para esta relación como una vida plagada de triunfos que le haga olvidarse de su dependencia de lo inconsciente. El caso de Gilgamesh es esclarecedor en este sentido: ante sus éxitos, los dioses, los representantes de lo inconsciente, se ven obligados a reunirse en asamblea para debatir de qué modo podrían hacerle fracasar. Al principio, sus tentativas no tienen ningún éxito, pero cuando el héroe se ha hecho con la planta de la inmortalidad (figura 45) y está a punto gracias a ello de alcanzar su objetivo, una serpiente le roba mientras duerme el elixir de la vida.

458 Las demandas de lo inconsciente operan al principio como un veneno paralizante sobre la energía y el afán de aventuras, por lo que puede muy bien comparárselas a la mordedura de una serpiente venenosa (figura 88). En apariencia, quien se lleva consigo la energía es un enemigo demoníaco, pero en realidad el ladrón es lo inconsciente mismo, cuya tendencia opuesta empieza a obstaculizar el afán consciente de progreso. Las causas de este proceso son

61. El mito de Hipólito presente ingredientes similares: su madrastra, Fedra, se enamora de él, pero Hipólito la rechaza, y ella lo acusa entonces ante su marido de haberla deshonrado. El marido pide entonces a Poseidón que castigue a Hipólito, y un día que éste pasea a caballo junto al mar, un monstruo emerge de las olas y hace que los caballos de Hipólito enloquezcan y lo pisoteen con sus cascos hasta matarlo. Hipólito es no obstante hecho revivir por Esculapio, y conducido por los dioses a la morada de la sabia ninfa Egeria, consejera de Numa Pompilio.

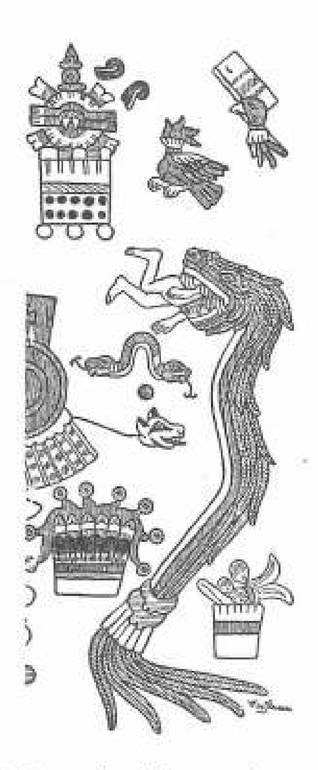


Figura 88. Quetzalcoatl devorando a un hombre.
Codex Borbonicus (azteca, siglo XVI).

a menudo muy oscuras, tanto más por cuanto que normalmente suelen estar complicadas con toda clase de circunstancias, factores y causas secundarias, como, por ejemplo, tareas externas difíciles, decepciones y fracasos, el natural declive de las fuerzas motivado por la edad, escabrosas relaciones familiares que desencadenan comprensibles depresiones, etc. Pero de acuerdo con el mito quien clandestinamente paraliza al varón sería la mujer, ella de quien éste no sería capaz de liberarse, y ella en quien él se convertiría en un niño[62]. Seguramente, es también significativo que sea Isis quien, como hermana-esposa del dios Sol, cree al venenoso animal, en concreto de la saliva del dios, que, como todas las secreciones corporales, posee un significado mágico (libido). Isis crea al animal de la libido del dios, con lo que lo debilita y lo vuelve dependiente de ella.

62. Cf. Heracles y Omfale.

Análogamente se conduce también Dalila cuando le corta a Sansón su melena, los rayos solares, privando así al héroe de su fuerza. Esta mujer demoníaca del mito es en realidad la madre-hermana-esposa, es decir, lo femenino en el varón, que toma inesperadamente la palabra en la segunda mitad de la vida y trata de forzar una cierta modificación de la personalidad. He descrito en parte dicha modificación en mi ensayo «El punto de inflexión de la vida»*. Consiste en una parcial feminización del varón y una correspondiente masculinización de la mujer. Este cambio suele verificarse en circunstancias sumamente dramáticas, pues el punto fuerte del varón, el principio del *logos*, se vuelve contra él y, por así decirlo, lo traiciona. Lo mismo sucede con el correspondiente «eros» de la mujer. Aquél se lignifica y fosiliza de la más perniciosa de las formas en la actitud hasta entonces observada. Éste se aferra a sus vínculos emocionales y descuida desarrollar su intelecto y raciocinio, que pasan a ser sustituidos por un «ánimus», es decir, por opiniones tan testarudas como inútiles. El proceso de fosilización del varón se rodea en correspondencia de humores caprichosos, susceptibilidades ridículas, sentimientos de desconfianza y resentimientos que han de justificar su anquilosamiento. Un caso de psicosis en el que quedaría esclarecedoramente demostrada esta psicología, sería el de Schreber, descrito en sus *Denkwürdigkeiten eines Nervenkrankes*[63].

459 La paralización de la energía progresiva presenta de hecho aspectos muy poco favorecedores. Aparece como una casualidad no bienvenida o como una verdadera catástrofe, que, como es natural, preferiría evitarse. La mayoría de las veces, la personalidad consciente se rebela contra la acometida de lo inconsciente y le discute sus demandas, las cuales, como con claridad se advierte, no sólo se dirigen contra todos los puntos débiles del carácter masculino, sino que amenazan también la «virtud principal» (la «función diferenciada y el ideal). Tanto del mito de Heracles como del de Gilgamesh se desprende claramente que la agresión de lo inconsciente se convierte sin rodeos en la fuente de energía de la lucha heroica, tan claramente, incluso, como para que tenga uno que preguntarse si la aparente hostilidad del arquetipo materno no sería más bien una argucia, de la que se serviría la *Mater Natura* para alentar a su predilecto a rendir al máximo. La

* OC 8,16, § 749 ss.

63. El caso fue en su día descrito por Freud de un modo sumamente insatisfactorio, después de haber llamado yo su atención sobre el libro, en sus *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia*.

Hera perseguidora desempeñaría en tal caso el papel de estricta «Señora Alma» que impone a su campeón su misión más difícil, amenazándole con la ruina de no sacar él fuerzas de flaqueza para llevarla a cabo y encarnar así finalmente en acto lo que siempre habría sido en potencia. La victoria que alcanza el héroe sobre la «madre» y sus demoníacos representantes (el dragón, etc.), es siempre provisional. Lo que en una persona joven ha de observarse como una regresión, es decir, la femineidad en el caso del varón (su parcial identidad con la madre) y la masculinidad en el de la mujer (su parcial identidad con el padre), adquiere en la segunda mitad de la vida un significado distinto. La asimilación de la tendencia del sexo opuesto se convierte en la tarea que es necesario resolver para mantenerse a la libido en progresión. Dicha tarea consiste en la integración de lo inconsciente, es decir, en la ensambladura de lo «consciente» y lo «inconsciente». A este proceso, sobre el cual tengo que remitir al lector a posteriores obras mías, lo he llamado proceso de individuación. En dicho estadio, el símbolo materno ya no hace retrospectiva referencia a los comienzos, sino a lo inconsciente como matriz creadora del futuro. «Penetrar en la madre» significa entonces establecer una relación entre lo inconsciente y el yo. Tal es también lo que seguramente quieren decir los versos de Nietzsche:

> ¿Qué hiciste atrayéndote
> al paraíso de la vieja serpiente?
> ¿Por qué en *ti* — en *ti*
> penetraste deslizándote?...
>
> Un enfermo, pues,
> que enfermó de veneno de serpiente[64];
> un preso, pues,
> que escogió la más dura de las suertes:
> trabajando encorvado
> en su propio pozo,
> excavado en su propia gruta,
> en sí mismo cavándose,
> torpe,
> rígido,
> un cadáver—,
> sepultado por cien cargas,
> sobrecargado de ti mismo,

64. También la paciente de Spielrein había sido envenenada por una serpiente (*op. cit.*, p. 385). Schreber es infectado por «veneno de cadáver» (*Denkwürdigkeiten*, p. 93); en él se comete un «animicidio» (p. 22), etcétera.

¡uno *que sabe*!
¡uno *que se conoce a sí mismo*!
¡el *sabio* Zaratustra!...
Buscabas la carga más pesada,
y te encontraste a ti mismo—...[65].

460 Como excavado en la tierra está el que se ahonda en sí mismo; en realidad, es un muerto que ha vuelto a la Madre Tierra[66]; un Ceneo «sepultado por cien cargas» y enclaustrado a presión en la muerte. Uno que lleva gimiendo la pesada carga de su propio ser y de su propio destino. ¿Quién no piensa aquí en la tauroforia del Mithra que se echa a la espalda como gravosísima carga a su toro («el Toro de su Madre», como dice el himno egipcio), es decir, el amor a su *Mater Natura*, y emprende con ella la vía dolorosa, el *transitus*[67], el camino de la pasión hacia la gruta en que se sacrifica al toro? Así, Cristo ha de cargar también con la cruz[68], y llevarla al lugar del sacrificio, donde según la versión cristiana se sacrifica al Cordero en la figura del dios, para luego ser sepultado en

65. *Op. cit.*, p. 415.

66. La paciente de Spielrein (*op. cit.*, p. 336) emplea imágenes parecidas, y habla de la «rigidez del alma en la cruz», y de «figuras pétreas» que han de «disolverse».

67. Gurlitt dice: «La tauroforia [figura 89] es uno de los difíciles ἆθλα que lleva a cabo Mithra al servicio de la humanidad necesitada de salvación, similar, si se me permite comparar lo pequeño con lo grande, a la subida al Calvario de Cristo con la cruz a cuestas» (cit. en Cumont, *Textes et monuments* I, p. 172).

68. A la cuestión de la subida al Calvario con la cruz a cuestas contribuye también Robertson (*Evangelien-Mythen*, pp. 130 s.): Sansón cargó con los pilares de las puertas de Gaza y murió entre las columnas del palacio de los filisteos. Heracles cargó con sus columnas hasta el lugar (Gades) donde, según la versión siria de la leyenda, halló la muerte. (Las Columnas de Hércules señalan el lugar donde el Sol se sumerge bajo el mar en Occidente.) «... en el arte antiguo se le representa de hecho cargando con las columnas bajo sus brazos de modo que formen una cruz; tal vez tengamos aquí ante nuestra vista el origen del mito de Jesús, el cual carga con su cruz hasta el lugar de la ejecución. Curiosamente, los tres sinópticos hacen que quien cargue con la cruz en lugar de Jesús sea un hombre de Cirene, de nombre Simón. Cirene está en Libia, el legendario escenario en que Heracles cargó con las columnas, como hemos visto ya, y Simón (Simson) es la forma nominal griega más próxima a Samson... En Palestina, sin embargo, Simón, Semo o Sem era en realidad un nombre divino que representaba al antiguo dios solar Semes, el cual fue a su vez identificado con Baal, mito del que sin lugar a dudas procede el de Sansón; y el dios Simón disfrutó en Samaria de especial adoración». He reproducido aquí las palabras de Robertson, no obstante lo cual debo poner de relieve que las relaciones etimológicas entre Simón y Sansón estarían sujetas a muchas dudas. La cruz de Heracles fue seguramente la rueda solar, para la que los griegos se servían del símbolo de la cruz. La rueda solar que figura en el relieve de la pequeña metrópolis de Atenas alberga de hecho una cruz muy parecida a la cruz de Malta. (Cf. Thiele, *Antike Himmelsbilder*, p. 59.) Tengo que remitir aquí al lector al simbolismo del mándala. Cf., entre otros, [Jung,] *Psicología y alquimia* [OC 12] así como Wilhelm y Jung, *El secreto de la Flor de oro* [cf. OC 13,1].



Figura 89. Mithra cargando con el toro.
Relieve del Kastell Stockstadt (Alemania).

una tumba subterránea[69]. La cruz o lo que fuere que el héroe tenga que acarrear pesadamente a cuestas, es él mismo, o, por decirlo aún más propiamente: su sí-mismo, su totalidad, así divina como animal, es decir, no sólo el hombre empírico, sino la plenitud de su ser, cuyas raíces brotan de la naturaleza animal y se elevan a lo divino transcendiendo lo meramente humano. Su totalidad es una monstruosa suma de contradicciones, que sin embargo aparece unificada en sí misma, como en la cruz, el símbolo más acertado de esta unión. Lo que en Nietzsche transmite la impresión de ser figura poética, es en realidad mito antiquísimo. Es como si al poeta se le hubiera concedido el don o la facultad de percibir y volver a hacer reales, en palabras del lenguaje de nuestros días y con las

69. La leyenda griega de Ixión (figura 90), atado a la rueda solar y «crucificado» a la «cadena de cuatro rayos», alude a algo similar. Ixión asesinó primero a su suegro, pero fue después absuelto por Zeus y hecho objeto de sus favores. Demostrando su ingratitud, Ixión trató, sin embargo, de seducir a Hera. Pero Zeus lo engañó haciendo que Nefele, la diosa de las nubes, asumiera la figura de su esposa. (De esta unión habrían nacido los centauros.) Ixión se glorió de su hazaña, pero Zeus lo castigó precipitándolo en el Hades, donde fue sujeto a una rueda que el viento hacía girar eternamente.

imágenes que se agolpan en su fantasía, las sombras imperecederas de mundos espirituales hace ya mucho tiempo olvidados. «Hacer poesía —dice Hautpmann— significa hacer resonar tras las palabras la palabra originaria»[70].

461 El sacrificio, cuyo significado secreto y polivalente adivinamos más que entendemos, empieza por pasar por la consciencia de nuestra autora sin consumarse. La flecha no sale del arco, el veneno no hiere de muerte a Chiwantopel, ni éste está dispuesto a morir inmolándose. Y, sin embargo, a juzgar por el material disponible podríamos decir ya que con este sacrificio está seguramente significándose la cancelación del vínculo con la madre, es decir, la renuncia a todos los lazos y restricciones acarreados por el alma a la vida adulta desde los días de la infancia. De diversas insinuaciones de *Miss* Miller se desprende que en los días de esas fantasías ella vivía todavía dentro del círculo de la familia, evidentemente a una edad en la que habría sido ya necesario independizarse. Resulta por ello significativo que la aparición de sus fantasías se produzca vinculada a un viaje por el ancho mundo, es decir, a una separación de su entorno infantil. Ninguna persona, en efecto, puede vivir por un tiempo en exceso prolongado en ese entorno o en el seno de la familia sin que ello redunde en un cierto perjuicio para su salud mental. La vida llama a la persona a independizarse, y sobre quienes por comodidad y cobardía infantiles no siguen esa llamada pende la amenaza de una neurosis. Si ésta termina finalmente por estallar, acaba también convirtiéndose en un motivo perfectamente válido para rehuir el enfrentamiento con la vida y permanecerse para siempre encallado en la atmósfera moralmente corruptora de la infancia.

462 De esa lucha por la independencia personal forma parte la fantasía del flechazo. En el caso de la soñante, la idea de esta resolución no se ha impuesto todavía. La fatal flecha de Cupido no ha dado aún en el blanco. Chiwantopel, el intérprete del papel de la autora, no ha sido aún herido ni muerto. Él es el audaz, quien intrépidamente lleva a cabo lo que *Miss* Miller elude manifiestamente hacer: ofrecerse de buen grado como blanco del disparo mortal. Que la rendición albergada en este gesto quede reservada a una figura masculina, se constituye entonces en una evidencia directa de que la soñante no es consciente de lo ineludible de este destino. Chiwantopel, en efecto, es una típica figura «ánimus», es decir, una personificación de la dimensión masculina que habita en el alma fe-

70. Stekel, «Aus Gerhart Hauptmanns Diarium», p. 365.

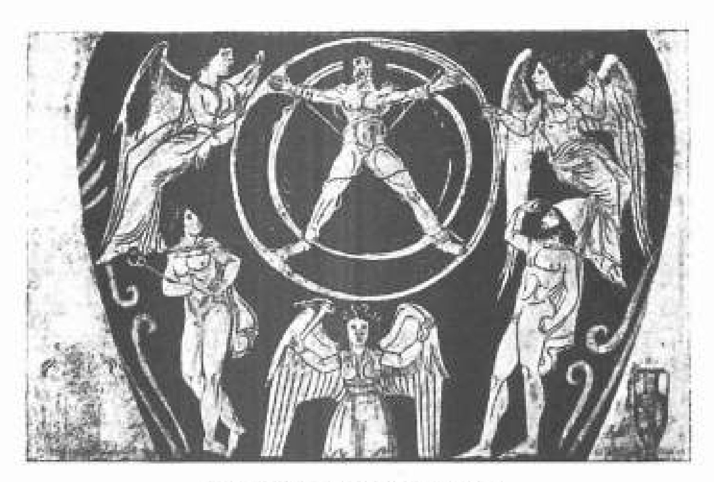


Figura 90. Ixión en la rueda.
Imagen de una vasija de Cumas.

menina. Es una figura arquetípica que se activa muy especialmente cuando la consciencia se niega sin motivos suficientes a entregarse a los sentimientos e instintos que le sugiere lo inconsciente: en lugar de amor y entrega hacen aparición masculinidad, carácter pendenciero, obstinada autoafirmación y el Diablo de las opiniones en todas sus variantes posibles (¡poder en vez de amor!). El ánimus no es en absoluto un hombre real, sino un héroe infantil un tanto histérico, cuyas ansias por ser amado se traslucen a través de los agujeros de su coraza. De esta figura ha vestido *Miss* Miller sus principales decisiones, o, por decirlo aún más propiamente, esas decisiones no han superado aún el estadio de una fantasía inconsciente, y la consciencia, en otras palabras, todavía no las ha reconocido como suyas.

463 Que el asesino se deje impresionar por el gesto heroico de Chiwantopel significa que el plazo ya más que vencedero para la muerte de este héroe sustituto ha sido prorrogado, es decir, que la consciencia no está aún preparada para tomar por propia cuenta una decisión, y prefiere en su lugar la inconsciencia, practicando inconscientemente la política del avestruz. Chiwantopel tiene que caer para que el poder de decisión aún preso en lo inconsciente que hace que se sostenga sobre sus pies la impotente figura heroica, redunde en beneficio de la consciencia, porque sin la cooperación de lo inconsciente y de sus fuerzas instintivas la personalidad consciente sería en exceso débil para liberarse, por un lado, del abrazo del pretérito infantil y atreverse, por otro, a penetrar en un mundo

desconocido lleno de posibilidades imprevisibles. En la lucha por la vida toda la libido es necesaria. Esta decisión que ha de romper todos los lazos sentimentales con la infancia, con padre y madre, no puede todavía tomarla la soñante. Y, sin embargo, tiene en verdad que tomarse si realmente quiere ella ser fiel a la llamada de su propio destino.

7

LA DOBLE MADRE*

464 Después de haber desaparecido su agresor, entona Chiwantopel el siguiente monólogo:

> Desde el extremo de la espina dorsal de estos continentes**, desde los confines de las tierras bajas, vagué durante un centenar de lunas después de haber abandonado el palacio de mi padre, perseguido siempre por el loco deseo de encontrar «a la que comprenderá». Con joyas tenté a muchas beldades, con besos traté de arrancarles el secreto de su corazón, con proezas conquisté su admiración. (Pasa revista a las mujeres que conoció:) Chi-ta, la princesa de mi raza... era una tonta, vanidosa como un pavo, que no tenía en la cabeza más que joyas y perfumes. Ta-nan, la joven campesina... ¡bah!, una perfecta puerca, nada más que pecho y vientre, que no soñaba sino con el placer. Y luego Ki-ma, la sacerdotisa, un verdadero papagayo que sólo repetía las hueras frases aprendidas de los sacerdotes; todo para exhibirse, sin verdadera instrucción ni sinceridad, ¡desconfiada, petulante e hipócrita!... ¡Ay! Ni una que me comprenda, ni una que se me parezca o que tenga un alma hermana de la mía. No hay entre todas ellas ni una sola que haya conocido mi alma, ni una sola que haya podido leerme el pensamiento, al contrario; ¡ni una sola capaz de buscar conmigo las cumbres luminosas o de deletrear conmigo la palabra sobrehumana de amor!

* Los editores angloamericanos dividieron el capítulo 7 de la edición original de 1952, «El sacrificio», en 7. «The Dual Mother» (La doble madre) y 8. «The Sacrifice» (El sacrificio). Puesto que este volumen fue publicado en 1956, es decir, en vida de su autor, nosotros observaremos aquí el mismo proceder. [*Nota de los editores alemanes.*]

** Flournoy (*op. cit.*, p. 49): «Allusion probable aux Andes et aux Montagnes rocheuses».

465 Aquí dice el mismo Chiwantopel que sus idas, venidas y peregrinaciones han sido una búsqueda de la otra persona y del sentido de la vida inherente a la unión con ella. En la Primera Parte de este trabajo sólo hemos visto insinuarse a esta posibilidad. Que el buscador y lo buscado sean ahora, respectivamente, de género masculino y femenino, es algo que ya no puede suponer ninguna sorpresa, porque de entrada el principal objeto de la nostalgia inconsciente es la madre, como se desprende de todo lo que hemos llegado a saber hasta ahora. «Celle qui comprendra» [la que comprenderá] designa en lenguaje infantil a la madre. El significado concreto original de verbos como *comprendre*, *begreifen* (comprender), *erfassen* (asir, captar), etc., consiste en un abarcar y retener con las manos o los brazos una cosa. Esto es lo que hace la madre con el niño que busca protección o ayuda, y lo que mantiene al segundo unido a la primera. Pero cuanto mayor se hace el niño, mayor es también el peligro de que esta forma de «comprensión» se convierta en un obstáculo del desarrollo natural. En lugar de adaptarse, como es su obligación hacer, a las nuevas condiciones del entorno, la libido del niño regrede a los brazos maternales que procuran protección y alivio, perdiendo así su conexión con el paso del tiempo. Sucede entonces lo predicho por un viejo texto hermético: «Encadenado a los brazos y al pecho de mi madre, hago que mi substancia se funda con la suya y en ella repose, y compongo lo visible a partir de lo invisible»[1]. Cuando una persona permanece adherida a su madre, la vida que tendría ella que vivir discurre en la figura de fantasías conscientes e inconscientes, que en el caso de una mujer suelen adscribirse a una figura heroica o ser hechas realidad por ella, como sucede en nuestro caso. La figura pasa entonces a ser habitada por una profunda nostalgia del alma que la comprenderá, y ella es la que busca y sobrevive a la aventura que la personalidad consciente se esfuerza en rehuir; ella es la que descubre con gallardo gesto su pecho a los flechazos del entorno hostil, y ella es la única en dar prueba de ese valor que la consciencia obliga tanto a echar de menos. ¡Ay del hombre al que, por una jugada del destino, le toque en desgracia acercarse a una mujer tan infantil como ésta!: de inmediato será declarado idéntico al héroe ánimus e implacablemente

1. «... ego vinctus ulnis pectori meae matris et substantiae eius, continere, et quiscere meam substantiam facio, et invisibile ex visibili compono...». El sujeto de la oración (Mercurio o la substancia arcana) puede entenderse como una actividad interna de la fantasía. Como es natural, la cita tiene en su contexto original un significado anagógico y mucho más amplio, pero se sirve de la imagen originaria de la relación con la madre. Está tomada del *Septem tractatus aurei* (cap. IV, p. 24). Para Mercurio, cf. [Jung,] «El espíritu Mercurio» [OC 13,2; así como *Psicología y alquimia*, OC 12].

se lo erigirá en figura ideal, sobre la que penderán los peores castigos en cuanto haga el más leve ademán de desviarse, siquiera sólo sea un milímetro, del ideal.

466 En este estadio se encuentra nuestra autora. Chiwantopel es un demonio: ha roto un corazón femenino tras otro, todas las mujeres suspiran por él. Conoce a tantas que puede incluso «pasarlas revista». Como es natural, ninguna lo ha hecho suyo, porque él busca a una que nuestra autora piensa ser la única en conocer. En secreto, en efecto, cree que la buscada es ella misma. Pero ahí se equivoca, porque, como dicta la experiencia, esta liebre corre muy diferentes caminos. La mentada por este típico héroe adolescente y héroe ánimus no es ella, sino, conforme a un paradigma muy antiguo, la madre misma. Este adolescente heroico es siempre el amante filial, víctima de una muerte prematura, de la diosa madre (figura 49). La libido que no fluye a la par que la corriente de la vida vuelve regrediendo al mundo mítico de los arquetipos, donde activa esas imágenes que desde tiempo inmemorial vienen expresando la vida no humana de los dioses superiores e inferiores. De experimentar esta regresión a una persona joven, su vida individual pasa a ser suplantada por el drama arquetípico de los dioses, de consecuencias tanto más funestas para ella por cuanto que su educación consciente no pone en sus manos ningún recurso para entender lo que le está pasando ni, por tanto, la posibilidad de liberarse de esta fascinación. En eso justamente estribaba el viviente significado de los mitos: ellos explicaban a los perplejos lo que estaba sucediendo en ese inconsciente suyo del que no conseguían desasirse. El mito les decía: «Eso no eres tú, sino los dioses. Nunca los alcanzarás, así que vuelve al redil de tus ocupaciones humanas, y ríndeles la adoración y el temor debidos». El mito cristiano, en el que está claro que se han conservado estos ingredientes, está cubierto por demasiados velos como para que nuestra autora pudiese encontrar alguna iluminación en él. Y tampoco en el catecismo se dice una sola palabra de todo esto. «Les sommets lumineux» [las cumbres luminosas] son inalcanzables para los mortales, y «le mot surhumain d'Amour» [la palabra sobrehumana de Amor] delata la naturaleza divina de la *dramatis personae*, porque para el mortal el simple amor humano es ya un problema tan espinoso como para que prefiera esconderse en el primer rincón que encuentre antes que probar una sola cucharadita de él. Las palabras que acabamos de citar muestran hasta qué punto está la autora inmersa en el drama inconsciente y ha sucumbido a su fascinación. Observándolos desde este punto de vista, la narración suena a hueco, y el gesto, a histérico.

467 Pero las cosas ofrecen otro aspecto cuando las observamos no desde una perspectiva personal, es decir, desde la particular situación de *Miss* Miller, sino desde la perspectiva inherente a la vida propia del arquetipo. Como se ha mencionado ya, en los fenómenos de lo inconsciente pueden también verse manifestaciones más o menos espontáneas de arquetipos autónomos, una hipótesis que al profano tal vez le parezca un tanto chocante, pero que se apoya en el hecho de que el arquetipo posea un carácter numinoso, es decir, opere una fascinación, venga a contradecir activamente a la consciencia y aun modele a largo plazo nuestro destino ejerciendo un influjo inconsciente —y sólo mucho después reconocido como tal— sobre nuestras ideas, sentimientos y actuación. En realidad, se puede decir que la imagen originaria (la cual representa un *pattern of behaviour*[2]) se impone, y ello tanto con el concurso de la personalidad consciente como contra ella. Aunque el relato de *Miss* Miller nos procure una cierta idea del modo y manera en que un arquetipo va poco a poco aproximándose a la consciencia para acabar adueñándose de ella, el material es demasiado escaso como para ilustrar en su integridad este proceso. Tengo por ello que remitir al lector a la serie onírica discutida por mí en *Psicología y alquimia* (1944), donde aquél tendrá ocasión de asistir a la gradual emergencia a primer plano de un arquetipo concreto, junto con todos los signos de autonomía y autoridad de él característicos.

468 Observándolo desde este punto de vista, el héroe Chiwantopel constituye un *ens* psíquico al que tendríamos que comparar con una personalidad fragmentaria y que atribuirle, por tanto, una consciencia relativa y una voluntad no menos relativa. Estas conclusiones se siguen forzosamente de estar en lo cierto las premisas de la autonomía y significatividad del complejo. En este caso pueden analizarse las intenciones tanto de Chiwantopel como de la *imago* materna que se presupone tras él y por encima de él. Chiwantopel parece encontrar cumplida expresión en su papel de actor. Atrae hacia él como figura ideal el interés de la autora, y expresa sus pensamientos y deseos más secretos, como Cyrano, en ese lenguaje que brota del corazón mismo de *Miss* Miller. Está por ello seguro de su éxito y aventaja a todos sus rivales. Conquista el alma de nuestra soñante, pero no para la vida ordinaria, sino para un destino mental, pues él es el prometido de la muerte, uno de esos amantes filiales que mueren pronto por no poseer vida propia, al no ser nada más que flores pronto marchitas en el árbol materno. El significa-

2. [Jung,] «El espíritu de la psicología» [posteriormente, «Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico», OC 8,8, § 343 ss.].

do y la fuerza vital de esas figuras están encerrados dentro de la diosa madre. Si, pues, Chiwantopel desvía como «ghostly lover»[3] [amante espectral] a *Miss* Miller de la senda ordinaria de la vida, tal cosa la lleva a cabo él en cierto modo por encargo de la *imago* materna, que en las mujeres personifica un aspecto específico de su inconsciente. Esta *imago* no representa, como el ánima, la vida caótica de lo inconsciente en todos sus aspectos, sino el específico trasfondo fascinante del alma, el mundo de las imágenes originarias. Quien penetra en ese mundo corre el peligro no pequeño de quedar preso en la roca, como Teseo y Piritoo cuando quisieron raptar a la diosa del mundo subterráneo. Es muy fácil que quienes viajen al Reino de las Madres no retornen nunca de él. Como he indicado ya, *Miss* Miller ha sufrido este destino. Pero lo que significó la perdición, podría ser igual de bien lo que significase ahora la salvación, es decir, con sólo que se hallasen en la consciencia los recursos con los que interpretar adecuadamente los contenidos inconscientes. En el caso de nuestra autora, sin embargo, no es eso lo que sucede. Para ella, todas esas fantasías no son más que productos «curiosos» de una actividad inconsciente, frente a la cual se encuentra poco menos que desamparada. Y eso pese a que el contexto que rodea las creaciones de su imaginación, como en seguida veremos, albergue todas las indicaciones necesarias para que ella misma, con sólo un poco de reflexión, hubiese podido adivinar el significado de las figuras de su fantasía, aprovechando así la posibilidad que los símbolos le ofrecían de asimilar los contenidos inconscientes. Nuestra cultura, sin embargo, no tiene ni oídos ni corazón para estas cosas. Todo lo nacido en la psique es blanco automático de sospechas, y cuanto no traiga consigo el certificado de poseer una utilidad material e inmediata carece para ella de interés.

469 El héroe, como figura ánimus, actúa en representación del individuo consciente, es decir, lleva a cabo lo que el sujeto debería, podría o desearía hacer y omite llevar a efecto. Pero lo que teniendo que suceder en la vida consciente no encuentra sitio en ella, lo encuentra en su lugar en lo inconsciente y hace por ello aparición en figuras proyectadas. Chiwantopel es caracterizado como el héroe que rompe los lazos con la familia y la casa paterna a fin de encontrar su complemento anímico. Representa, pues, lo que normalmente debería suceder. Pero que esto haga aparición en una figura de la fantasía, prueba lo poquísimo que habría hecho la autora en esa dirección. Lo que sucede en la fantasía sirve, pues, de compensación

3. Cf. Harding, *Der Weg der Frau* [cap. II: «Der Schattengeliebte», pp. 60 s.].

a la situación o la actitud de la consciencia. Tal es la regla general en el caso de los sueños.

470 Cuán acertada es nuestra sospecha de que lo que se juega en lo inconsciente de *Miss* Miller es la lucha por la autonomía, es cosa que se trasluce en su observación de que la despedida del héroe de la casa paterna le recordaría el destino vivido por el joven Buddha, al dejar éste atrás todas las comodidades de su vida doméstica para salir al mundo con el fin de vivir con plenitud su verdadero destino[4]. Buddha encarnó aquí el mismo ejemplo heroico de Cristo, quien también se separó de su familia y llegó incluso a pronunciar palabras tan amargas como éstas (*Mateo* 10, 34 ss.):

> No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. Porque he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre y a la nuera con su suegra; y enemigos de cada cual serán los de su casa. El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí.

471 Horus arranca a su madre su tocado, el signo de su poder. Nietzsche dice:

> Es lícito suponer que un espíritu en el que habrá de madurar y sazonarse algún día hasta la perfección el tipo del «espíritu libre», haya vivido su momento decisivo en *una gran separación*, así como que previamente tuviera por eso mismo que dar aún más la impresión de estar atado y para siempre encadenado a su rincón y a su columna. ¿Qué lo ata más fuerte que ninguna otra cosa? ¿Qué ligaduras son poco menos que irrompibles? En personas de naturaleza elevada y escogida, los deberes: ese respeto que conviene a la juventud, esa timidez y delicadeza frente a todo lo digno y venerado desde antiguo, ese agradecimiento al suelo en que crecieron, a la mano por la que fueron guiadas, al santuario en el que aprendieron a orar; — sus momentos supremos serán los que las aten más fuertemente, los que por más tiempo las obligarán. Para los así atados la gran separación sobreviene de pronto...
>
> «Antes morir que seguir viviendo *aquí*» —así dicen la voz imperiosa y la tentación—: ¡y este «aquí», este «en casa», son todo lo que había amado ella [el alma] hasta entonces! Un repentino temor y recelo ante lo que amaba, un relámpago de desprecio hacia lo que llamaba su «deber», un arbitrario afán rebelde que volcánicamente la impulsa a viajar, expatriarse, distanciarse, enfriarse, desengañarse, congelarse, un odio hacia el amor, tal vez un asir y mirar

4. La otra fuente mencionada aquí por *Miss* Miller, la *Histoire de Rasselas, Prince d'Abyssinie* de Samuel Johnson, me fue imposible consultarla.

> profanadores *hacia atrás*[5], hacia donde oraba y amaba hasta ahora, un sonrojarse acaso de vergüenza por lo que acaba de hacer, y a la vez un deleitarse *por* haberlo hecho, un estremecerse internamente con ebrio regocijo en el que se delata una victoria —¿una victoria?, ¿sobre qué cosa?, ¿sobre qué persona? una victoria enigmática, incierta, dudosa, pero una *primera* victoria al fin y al cabo—: éstos y otros parecidos males y dolencias forman parte de la historia de la gran separación. Es a la vez una enfermedad que puede destruir al hombre, este primer estallido de fuerza y voluntad por autodeterminarse...

472 El peligro estriba, como apunta el mismo Nietzsche, en aislarse en sí mismo:

> Lo rodea y estrecha entre sus anillos, amenazándolo, ahogándolo y encogiendo cada vez más su corazón, la soledad, esa diosa terrible y *mater saeva cupidinum*[6].

473 La libido que, tras habérsela sustraído a la «madre», sólo contra su voluntad se aleja de ella, se torna amenazadora como una serpiente, el símbolo del miedo a la muerte, pues la relación con la madre ha de morir, y en esa muerte está a punto de morir el individuo mismo. La misma intensidad, en efecto, con la que el hijo estuvo ligado a la madre, la tiene ahora la violencia de la separación, y cuanto más fuerte haya sido el lazo desgarrado tanto más amenazadoramente saldrá a su encuentro la «madre» en la figura de lo inconsciente. Este último, en efecto, es la *mater saeva cupidinum*, la madre salvaje de los apetitos que amenaza con devorar de otra forma al que acaba de fugarse. (¡Téngase presente el simbolismo de la serpiente!)

474 *Miss* Miller nos pone también sobre la pista de un material que habría influido en su creación de una manera más general: la gran epopeya amerindia de Longfellow, *The Song of Hiawatha**. El lec-

5. Cf. la sacrílega violencia de que Horus hace víctima a Isis, ante la que se horroriza Plutarco (*De Iside et Osiride*, cap. 20, p. 32), diciendo: «Pero si alguien sostuviera y afirmara que todas esas cosas ocurrieron y sucedieron realmente en relación con la naturaleza bienaventurada e inmortal, que es como mayoritariamente se ha de concebir a los dioses, entonces es que 'hay mucha necesidad —por decirlo con palabras de Esquilo— de escupir y limpiarse la boca'».

6. *Menschliches, Allzumenschliches*, Vorrede, pp. 6 ss.

* Tomamos de la edición angloamericana los datos siguientes: «Publicada en 1855, se basa en una leyenda americana y toma en lo esencial sus fuentes de la obra de Henry Rowe Schoolcraft, un pionero de la etnología amerindia. Históricamente, Hiawatha fue un jefe iroqués del siglo XVI, pero la terminología y el material legendario del poema son de origen algonquino. (Cf. *Standard Dictionary of Folklore*, *s.v.* «Hiawatha».) Para la métrica, Longfellow se inspiró en la epopeya finesa Kalevala».

tor se habrá extrañado más de una vez de la frecuencia con que traigo a comparación cosas en apariencia alejadísimas entre sí, y de la amplitud que confiero a la base sobre la que se levantan las creaciones de *Miss* Miller. También habrá albergado sus dudas sobre lo justificado de una empresa que se entrega a discusiones de principio sobre las bases míticas de estas fantasías a partir de nada más que magras insinuaciones. Dirá, en efecto, que tras las fantasías de *Miss* Miller difícilmente podría buscarse nada semejante. No necesito insistir aquí en lo arriesgadas que también a mí me parecen todas estas comparaciones. Pero en este caso puedo acogerme al argumento de que es la misma *Miss* Miller la que nombra sus fuentes. En tanto en cuanto sigamos sus indicaciones, nos moveremos en terreno seguro. Esas indicaciones que los enfermos nos suministran, rara vez son exhaustivas. Pero lo cierto es que tampoco a nosotros nos resulta fácil recordar de dónde provendrían algunas de nuestras ideas o intuiciones. En estos casos no son raras las criptomnesias. Pero es más que probable que no todas nuestras ideas sean adquisiciones individuales, incluso aunque ya no seamos capaces de recordar dónde las habríamos leído. Las cosas son diferentes en lo tocante al modo y manera en que formamos nuestras ideas y los contextos en que las ordenamos. Esto puede sin duda recordarse y aprenderse. Pero de ningún modo tiene por qué ser siempre así, porque la mente humana presenta patrones de comportamiento universales y típicos, en correspondencia con los *pattern of behaviour* biológicos. Estos moldes innatos y *a priori* existentes (arquetipos) pueden suscitar en los individuos más diversos ideas o relaciones de ideas prácticamente idénticas, de cuya génesis no puede hacerse responsable a ninguna experiencia individual. En las psicosis hay muchas ideas e imágenes que, al ser sumamente extrañas, causan un gran impacto al enfermo y a su entorno, pero que a la vez nada tienen de insólito para el especialista en virtud de su parentesco temático con ciertos mitologemas. Como la estructura básica de la psique es más o menos la misma en todas partes, resulta posible comparar, por ejemplo, motivos oníricos aparentemente individuales con mitologemas de cualquier proveniencia. Por ello, no tendré reparo en comparar el mito amerindio con eso que llamamos el alma norteamericana moderna.

475 No había leído jamás el *Hiawatha* hasta llegar en el curso de mi análisis a esta obra, que mantuve en reserva hasta el momento en el que la prosecución de mi trabajo hiciera necesaria su lectura. Esta compilación poética de mitos amerindios me mostró, con gran satisfacción por mi parte, lo justificadas que estaban todas mis reflexiones precedentes, porque en ella hay diseminada una abun-

dancia poco habitual de motivos mitológicos. Este hecho tendría mucho que decir sobre la abundancia de referencias de las fantasías millerianas. De ahí que lo más indicado sea familiarizarse más de cerca con el contenido de esta epopeya.

476 Nawadaha canta los cantos del héroe Hiawatha, el amigo de los hombres:

> Entonces cantó a Hiawatha,
> cantó la canción de Hiawatha,
> cantó su nacimiento y existencia prodigiosos,
> cantó cuáles fueron sus ayunos y oraciones,
> y cómo fueron su vida, sacrificios y trabajos,
> para que las tribus de los hombres prosperaran
> y él pudiera hacer progresar a su pueblo[7].

477 Encuentra aquí una anticipación el significado teleológico del héroe como esa figura simbólica que combina en sí la libido en forma de admiración y adoración, para conducirla a más elevados usos a través de los puentes simbólicos del mito. Se nos familiariza así con Hiawatha como un «salvador», y a partir de aquí nosotros estamos preparados para escuchar todo lo que tenga que decirse de una figura semejante: lo maravilloso de su nacimiento, sus primeras hazañas y los sacrificios que llevó a cabo por sus semejantes. El primer canto se inicia con un «evangelio»: Gitche Manito, «the master of life» [el maestro de la vida], cansado de las querellas de sus hijos, los hombres, convoca en asamblea a las naciones y les anuncia una gozosa noticia:

> Enviaré entre vosotros un profeta,
> que será de las naciones un libertador,
> y él será para vosotros maestro y guía,
> y se afanará y sufrirá con vosotros.
> Si prestáis oído a sus consejos,
> os multiplicaréis y seréis prósperos;
> pero si sus advertencias fueran desoídas,
> os desvaneceréis y pereceréis todos.

478 Gitche Manito, el poderoso, «the creator of the nations»[8] [el creador de las naciones], es mostrado irguiéndose «on the great Red Pipe-stone Quarry» [sobre la gran Cantera de la Roja Piedra de Pipa, en el Estado de Minnesota]:

7. *Op. cit.*, p. 114. Para el motivo del «amigo» véase mi ensayo «Sobre el renacer» [OC 9/1,5, § 240 ss.].

8. La figura de Gitche Manito puede entenderse como una suerte de hombre originario (*ánthropos*).

De las huellas de sus pies manaba un río
que saltaba a la luz de la mañana,
desplomándose barranco abajo
reluciendo como el cometa Ishkoodah.

479 Esta imagen tiene un paralelo en ciertas ideas cristiano-egipcias. En los *Mysteries of Saint John and the Holy Virgin*, se dice también:

> [El querubín] me respondió, diciéndome: «¿Ves que el agua está bajo los pies del Padre? Si el Padre levantase Su pie, el agua ascendería a lo alto; pero, si en el momento en que Dios está a punto de hacer subir el agua, el hombre peca contra Él, Dios suele hacer que el fruto de la tierra se empequeñezca, a causa de los pecados de los hombres»[9], etcétera.

Con el agua está haciéndose referencia a las fuentes del Nilo, de las que depende la fertilidad de Egipto.

480 No sólo los pies, también su actividad, sus pisadas, parecen significar fertilidad. En las danzas de los indios pueblo, el paso consiste, según pude observar yo mismo, en un *calcare terram*, y los pies ejercen aquí propiamente una presión sobre la tierra con el talón siguiéndose un ritmo enérgico y agotador («nunc pede libero pulsanda tellus»*). Ceneo desciende a las profundidades «hendiendo la tierra con pie recto». Fausto llega a las Madres dando una patada contra el suelo: «Baja con un pisotón, y con un pisotón ascenderás de nuevo»[10].

481 En los mitos en que el Sol es devorado, los héroes golpean con el pie la garganta del monstruo o hacen fuerza con los pies contra ella. Thor agujerea de una patada el fondo de su bote al luchar con el monstruo y llega hasta el fondo del mar. La regresión de la libido trae consigo que el acto ritual de pisar el suelo al bailar parezca ser algo así como una repetición de los «pataleos» infantiles. Estos últimos están ligados a la madre y a sensaciones placenteras, y representan a la vez ese movimiento que se ejercita ya dentro del útero[11]. Al pie y al hecho de pisar se les atribuye un significado generador[12] o el de la reentrada en el seno materno, es decir, el ritmo de la danza transporta al bailarín a un estado inconsciente (el «seno

9. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, p. 244.
* Horacio, *Odas*, XXXVII, 1-2.
10. *Fausto*, Segunda Parte, acto I, p. 318.
11. Para el significado de los pataleos, cf. [Jung,] «Sobre conflictos del alma infantil» [OC 17,1, § 47].
12. Al respecto cf. las evidencias aportadas por Aigremont, *Fuß- und Schuhsymbolik*.

materno»). Los bailes de los chamanes derviches y otras danzas primitivas confirman lo dicho. La comparación del agua que fluye de las pisadas con un cometa atribuye simbólicamente luz y libido a la humedad fertilizante. Según indica Humboldt, ciertas tribus indias de Sudamérica llaman a los meteoros «orina de las estrellas»[13]. Mencionemos también cómo hace fuego Gitche Manito: sopla en dirección a un bosque, y los árboles, al rozarse unos con otros, estallan en llamas. Esta divinidad es, pues, asimismo un símbolo de la libido: el fuego también lo crea él.

482 A este prólogo le sigue, dentro ya del canto segundo, el relato de los orígenes del héroe: el gran guerrero Mudjekeewis (el padre de Hiawatha) venció con astucia al Gran Oso, «the terror of the nations» [el terror de las naciones], robándole el mágico «belt of Wampun», un cinturón de conchas. Tropezamos aquí con el motivo del «objeto precioso difícil de alcanzar», que el héroe arranca de las garras del monstruo. Con quién se identifica «místicamente» el oso, es cosa que ponen de manifiesto las comparaciones del poeta: Mudjekeewis golpea al oso en la cabeza tras haberle arrebatado su adorno:

> Enfurecido por el fuerte golpe,
> se irguió el Gran Oso de las montañas;
> pero temblaban bajo él sus rodillas,
> y él lloriqueaba como una mujer.

483 Mudjekeewis le dice entonces burlándose:

> ¡No llorarías, si no, ni gimotearías
> como una miserable mujerzuela!
> ¡Pero siéntate aquí, oso, y gimotea,
> y avergüenza a tu estirpe llorando
> como un Shaugodaya desgraciado,
> como una acobardada anciana!

484 Estas tres comparaciones con una mujer figuran una junto a otra en una sola página. A lo que Mudjekeewis da muerte a golpes, es a lo femenino, a la imagen del ánima cuyo primer vehículo es la madre. Como héroe que es, Mudjekeewis ha arrancado de nuevo la vida a las fauces de la muerte, la madre terrible que todo lo devora. Esta hazaña, que, como hemos visto, se representa también como un descenso a los infiernos, como la «travesía por el océano nocturno» [cf. § 309], la victoria sobre el monstruo desde el inte-

13. *Kosmos. Versuch einer physischen Weltbeschreibung* I, p. 12.

rior, implica a la vez un renacimiento, cuyas consecuencias se hacen sentir también para Mudjekeewis. Como en la visión de Zósimo, también aquí el que entra se convierte en πνεῦμα, en soplo de viento o espíritu, y Mudjekeewis se transforma en Viento del Oeste, en brisa fecunda y padre de los vientos[14], y sus hijos en el resto de los vientos. De ellos y de sus amoríos nos habla un *intermezzo*, del que me gustaría citar únicamente los galanteos de Wabun, el Viento del Este, porque aquí se describen con un lenguaje sumamente gráfico las caricias del viento. Todas las mañanas Wabun ve a una bella joven en un prado, y la corteja:

> Todas las mañanas, al mirar a tierra,
> la primera cosa que veía siempre
> eran los azules ojos de ella correspondiéndole,
> dos lagos azules entre los juncos.

485 La comparación con el agua reviste una importancia no secundaria, pues de «viento y agua» ha de renacer el hombre.

> Y él la rondaba entonces con caricias,
> la rondaba con el rayo de sol de su sonrisa,
> con lisonjas hechiceras la rondaba,
> con sus suspiros y con sus sones,
> amabilísimos susurros en las ramas,
> suavísimos siseos, dulcísimos aromas...

486 En estos versos llenos de onomatopeyas están magníficamente expresados los aduladores requiebros del viento[15].

487 El canto tercero relata los orígenes de las madres de Hiawatha. Su abuela era una doncella que vivía en la Luna. Un día que estaba columpiándose en una liana, ésta fue cortada por un amante celoso, y Nokomis, la abuela de Hiawatha, se precipitó en la Tierra. Los hombres que la vieron caer pensaron que era un cometa. Sobre este origen maravilloso de Nokomis arroja luz un pasaje posterior del

14. Porfirio (*De antro nympharum*, cap. 24, citado en Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 63) dice que, de acuerdo con las doctrinas mitraicas, a las almas que fueron a la generación y se separaron de ella se las consideraba, con buenos motivos, asignadas a vientos, porque ellas mismas atraen espíritu (πνεῦμα) y tendrían por este motivo esta clase de naturaleza: ψυχαῖς δ'εἰς γένεσιν ἰούσαις καὶ ἀπὸ γενέσεως χωριζομέναις εἰκότως ἔταξαν ἀνέμους διὰ τὸ ἐγέλκεσθαι καὶ αὐτὰς πνεῦμα... καὶ οὐσίαν ἔχειν τοιαύτην.

15. En la liturgia mitraica, el soplo espiritual generador procede del Sol y, posiblemente, «de los tubos del Sol». Cf. Primera Parte [§ 149-154 del presente volumen]. Con esta idea se correspondería la alusión al Sol en el Rigveda como «el de un solo pie». Al respecto, cf. también la oración Armenia en que se pide al Sol que haga reposar su pie sobre el semblante del orante. (Abeghian, *Der armenische Volksglaube*, p. 41.)



Figura 91. La Luna como lugar de las almas.
Según un camafeo de Calcedonia (siglo I a.C.).



Figura 92. La Luna como lugar de origen de la vida.
Modelo de tatuaje de los indios haida (Norteamérica).

mismo canto. Allí pregunta el pequeño Hiawatha a su abuela qué es la Luna, a lo que Nokomis responde que la Luna es el cuerpo de una abuela a la que arrojó allí su belicoso nieto en un acceso de cólera. De acuerdo con las creencias de la Antigüedad, la Luna es el lugar donde se reúnen las almas difuntas[16] (figura 91), una guardiana de las semillas, y, por ello, también un lugar de origen de la vida de significado femenino (figura 92). Lo aquí digno de notarse es que Nokomis, al caer en tierra, dio a luz una hija, Wenonah, la futura madre de Hiawatha. El hecho de haber sido lanzada la madre hacia arriba, seguido por su posterior caída y alumbramiento,

16. Fírmico Materno (*Matheseos libri VIII*, I, 6, 10; p. 16): «Cui [animo] descensus per orbem solis tribuitur, per orbem vero lunae praeparatur ascensus» [Se dice que el espíritu desciende por la órbita del Sol, pero que su ascenso es preparado por la de la Luna]. Lido (*De mensibus*, IV, 3) cuenta que, según el hierofante Praetextatus, Jano τὰς θειοτέρας ψυχὰς ἐπὶ τὴν σεληνικὸν χόρον ἀποπέμπει [envía a las almas más divinas al coro lunar]. Epifanio (*Adversus octoginta haereses*, LXVI, 52) dice: ὅτι ἐκ τῶν ψυχῶν ὁ δίσκος (τῆς σελήνης) ἀποπίμπλαται [el disco de la Luna está lleno de almas]. En los mitos exóticos sucede igual (Frobenius, *op. cit.*, pp. 352 ss.).

parece albergar un rasgo típico. Así, un relato del siglo XVII cuenta que un toro furioso corneó a una embarazada hasta hacerla alcanzar la altura de una casa, desgarrando también sus entrañas, desde las que sin embargo cayó a tierra, sano y salvo, el hijo que esperaba. Debido a lo milagroso de su nacimiento, se pensó que el niño era un héroe o un taumaturgo, pero la criatura murió tempranamente. Como es sabido, entre los primitivos es común la creencia de que el Sol sería femenino, y la Luna, masculina. Entre los namaqua, una tribu hotentote, se piensa que el Sol está hecho de tocino fino: «La gente que viaja en barco lo atrae hacia tierra todas las tardes con un hechizo, se corta un buen pedazo de él y lo vuelve a lanzar a lo alto de un puntapié»[17]. El alimento infantil proviene de la madre. Entre las fantasías gnósticas, observamos una leyenda sobre la aparición del ser humano que podría tal vez formar parte de este contexto: los arcontes femeninos unidos a la bóveda celeste son incapaces, debido a la rapidez con que el cielo gira sobre sí mismo, de retener junto a sí sus frutos, por lo que los hacen caer a tierra, y de ellos nacen los hombres. Tampoco sería de excluir aquí una relación con artes obstétricas bárbaras (en las que se hace caer a las parturientas). La violación de la madre ha empezado ya a narrarse en la aventura de Mudjekeewis, y encuentra continuación en el violento tratamiento que se depara a la «abuela», Nokomis, que como consecuencia del corte de la liana y de su caída parece haber quedado encinta de algún modo. El «corte de la rama», la aprehensión del fruto, hemos aprendido ya a verlos como una insinuación del quebrantamiento del tabú (cf. *supra*). El conocido verso del «país sajón, donde las bellas muchachas crecen de los árboles», y giros idiomáticos como «coger cerezas en el jardín del vecino», aluden a una imagen similar. La caída de Nokomis merece que la comparemos con una figura poética de Heine:

> ¡Cae abajo una estrella
> de su rutilante altura!
> ¡Es la estrella del amor
> la que veo allí caer!
>
> Caen del manzano
> muchos frutos y ramas.
> Vienen los vientos a hostigarlos
> y practican así su juego*.

17. Waitz, *Anthropologie* II, p. 342.
* *Buch der Lieder*, p. 23.

488 Wenonah es luego rondada por el Viento del Oeste y queda embarazada de él. Como joven diosa lunar que es, Wenonah es bella como un claro de Luna, y Nokomis le advierte de lo peligrosos que son los requiebros de Mudjekeewis, el Viento del Oeste. Pero Wenonah se deja cortejar por él y concibe de su brisa un hijo, nuestro héroe:

> Y el Viento del Oeste llegó al atardecer,
> y encontró a la bella Wenonah
> yaciendo acostada entre las lilas;
> la cortejó con dulces palabras,
> la cortejó con tiernas caricias,
> hasta que alumbró con dolor a un hijo,
> un hijo del amor y de la pena.

489 Es obvio que la estrella o cometa forman parte de la escena del nacimiento; la misma Nokomis llega a la tierra como una estrella caída. La fantasía poética de Mörike se forjó un similar origen divino:

> Y la que me llevó en su seno,
> y la que me acunó en su almohada,
> fue una joven morena muy descarada,
> que miraba a los hombres con burlón ceño.
>
> De sus pretendientes sabía bien mofarse,
> y dejarlos plantados como a un rosal sediento:
> «Antes sería la mismísima prometida del viento
> que deciros sí a vosotros y casarme».
>
> Pero entonces vino a ella ese galán ardiente,
> el viento, y a su corazón la encadenó:
> y así fue como de él en su seno concibió
> y dio luego a luz a un niño sonriente*.

490 La historia del milagroso nacimiento de Buddha, recreada por Sir Edwin Arnold, sabe también de estas maravillas:

> La reina Maya... tuvo un extraño sueño;
> soñó que una estrella del cielo —espléndida,
> de seis rayos y del color de una rosada perla,
> de la que era signo un elefante de seis colmillos
> y blanco como leche de Kamadhuk—

* *Jung Volkers Lied*, en *Werke* II, p. 48.

atravesaba el vacío; e, iluminándola por dentro,
penetraba en su seno por su costado[18] (figura 93).

491 Durante la concepción sopla un viento sobre tierra y mar:

... soplaba un viento
de desconocida frescura sobre tierras y mares.

492 Tras el parto vienen los cuatro genios del Norte, Sur, Este y Oeste, para prestarle sus servicios como portadores de su palanquín. (Como en la venida de los magos al nacer Cristo.) Para completar el simbolismo, en el mito de Buddha la concepción es obra de un símbolo teriomórfico, el elefante, que, como bodhisattva, engendra a Buddha. En el lenguaje figurado cristiano el unicornio es también, además de la paloma, un símbolo del *logos* o Espíritu engendradores[19].

493 En este punto tendría su sitio la pregunta por los motivos de que el nacimiento de un héroe tenga siempre que verificarse en tan especiales circunstancias. Sería, en efecto, perfectamente concebible que aquél naciera en circunstancias normales, para después ir poco a poco elevándose por encima de sus orígenes humildes y oscuros, acaso entre muchos peligros y trabajos. (Este motivo no es del todo extraño, por lo demás, al mito del héroe.) Pero por lo

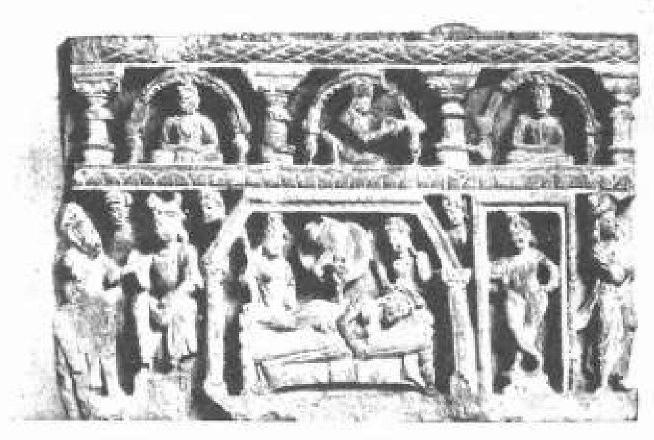


Figura 93. La concepción de Buddha por el elefante blanco.
Relieve. Gandhara (India).

18. *The Light of Asia* I, p. 22. En las ilustraciones correspondientes puede verse que el elefante penetra en el costado de Maya con su trompa. En una antigua tradición medieval, María concibe a Jesús a través de su oído.
19. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 518 ss.].

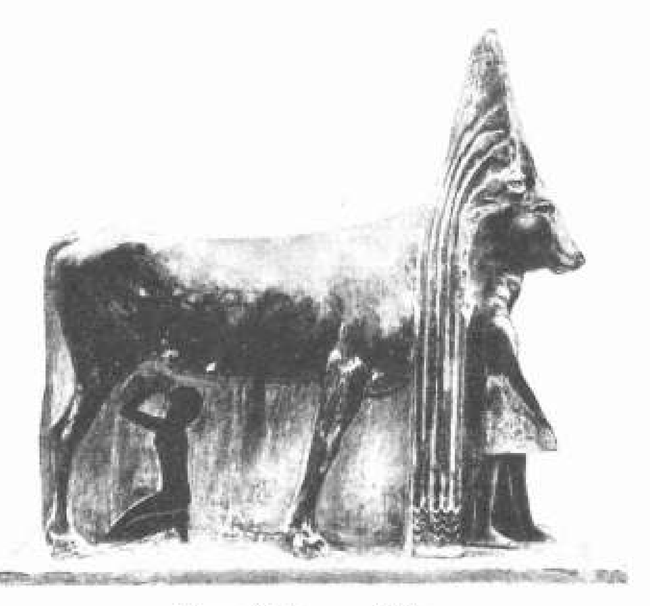


Figura 94. La vaca Hathor.
Egipto (Dinastía XI).

general la historia de su aparición está llena de maravillas. Las especiales circunstancias de su nacimiento y concepción son, en definitiva, parte integrante del mito del héroe. ¿Cuál sería la razón de ser de tales afirmaciones?

494 La respuesta a esta pregunta dice así: el héroe no nace como lo haría cualquier otro mortal porque su nacimiento es un renacimiento de la madre-esposa. He aquí el porqué de que tenga con tanta frecuencia dos madres. Como ha mostrado Rank[20] valiéndose de numerosos ejemplos, lo normal es que el héroe tenga primero que ser abandonado, y que a continuación sea recogido en su casa por una pareja de padres adoptivos. Así es como pasa a tener dos madres distintas. Otro ejemplo evidente sería el representado por la relación entre Heracles y Hera (cf. *supra*). En el *Hiawatha*, Wenonah muere después del parto[21], y Buddha es educado por su madre adoptiva. En muchas ocasiones, esa madre adoptiva es un animal (figura 94; cf. también figura 3: la loba de Rómulo y Remo, etc.).

20. *Der Mythus von der Geburt des Helden.*

21. En el mito del héroe es muy habitual que la madre muera pronto o que aquél tenga que separarse de ella. En el mito de la virgen cisne esto mismo lo expresa la idea de que, tras la concepción del niño, ella puede echar a volar otra vez, por haber cumplido ya su cometido.

A la doble madre puede también sustituirla el *motivo del doble nacimiento*, que ha llegado a poseer una gran importancia en diversas religiones. En el cristianismo, por ejemplo, el que representa un renacimiento, como hemos visto, es el bautismo. De este modo, tras su nacimiento vulgar, el hombre vive un segundo y misterioso nacimiento, gracias al cual pasa de algún modo a ser partícipe de la divinidad. Así es como todo el que vuelve a nacer se convierte en un héroe, en una suerte de ser semidivino. Y ésta es seguramente la razón de que la muerte redentora de Cristo en la cruz sea concebida como un «bautismo», es decir, como un renacimiento operado por la segunda madre, simbolizada por el árbol de la muerte (figuras 71 y 72). Cristo dice así (*Lucas* 12, 50): «Con un bautismo tengo que ser bautizado y ¡qué angustiado estoy hasta que se cumpla!». Su muerte la concibe de este modo simbólicamente como un renacimiento.

495 El *motivo de las dos madres* apunta a la idea del doble nacimiento. La primera madre es la real y humana; la segunda es la simbólica, caracterizada como divina, sobrenatural o de algún modo extraordinaria. Puede también representársela teriomórficamente. En algunos casos sus proporciones son más humanas; se trata entonces de proyecciones de la idea arquetípica sobre ciertas personas del entorno, de donde la mayoría de las veces se siguen complicaciones. Así, el símbolo del renacimiento se proyecta a menudo sobre la madrastra o la suegra (inconscientemente, como es natural), y a ésta, por su parte, con frecuencia le cuesta trabajo no convertir mitológicamente a su hijastro en hijo-amante. Las variaciones de este motivo son infinitas, sobre todo cuando al fenómeno colectivo y mitológico agregamos nosotros lo individual.

496 El nacido de dos madres es un héroe: su primer nacimiento hace de él un ser humano; el segundo, un semidiós inmortal. A ello apuntan las numerosas insinuaciones del relato de la concepción del héroe. El padre de Hiawatha empieza por vencer a la madre bajo el atemorizador símbolo del oso[22], y luego, convertido él mismo en un dios, engendra al héroe. Lo que como héroe tendría Hiawatha que hacer se lo insinúa Nokomis al relatarle la leyenda del nacimiento lunar: Hiawatha debería arrojar a lo alto a su madre, que de este modo concebiría por obra de este acto violento y daría a luz una hija. Esta madre rejuvenecida sería, de acuerdo con la fantasía egipcia, entregada como hija-esposa al dios Sol, el «padre de su madre»,

22. El oso está correlacionado con Ártemis, por lo que es un animal «femenino». Cf. asimismo la Dea Artio galorromana (figura 95). Para lo demás, cf. Jung, «Acerca del aspecto psicológico de la figura de la Core» [OC 9/1,7, § 340 ss.].

a fines de autorregeneración. Lo que hará Hiawatha, lo veremos más adelante. De qué modo se comportan los dioses que mueren y vuelven a nacer del Oriente Próximo, es cosa que ya hemos visto. En lo que toca a la preexistencia de Cristo, el *Evangelio de Juan* constituye, como es sabido, el principal valedor de esta idea; así, por ejemplo, en las palabras del Bautista (*Juan* 1, 30): «Detrás de mí viene un hombre, que se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo». También es significativo el comienzo del Evangelio: «En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la palabra era Dios. Ella estaba al principio junto a Dios. Todo se hizo por ella, y sin ella no se hizo nada de cuanto ha sido hecho». Sigue a esto el anuncio de la luz, en cierto modo una salida del Sol, ese *Sol mysticus* que era antes y será después. En el baptisterio de Pisa, Cristo aparece representado entregando el árbol de la vida a los hombres; su cabeza está circundada por la rueda solar. Y sobre este relieve están escritas las palabras: *Introitus Solis*.

497 El nacido es a la vez quien se ha engendrado a sí mismo, sin embargo; y ésta es la razón de que el relato de su generación aparezca tan singularmente velado por hechos simbólicos que a la vez encubren e insinúan. De ello forma parte la afirmación tan extraordinaria de que su concepción habría sido virginal. Verdad es que la



Figura 95. La diosa Artio con un oso. Un paralelo romano de Ártemis.
Grupo en bronce consagrado a la diosa de Licinia Sabinilla. Muri, Berna.

idea de una concepción sobrenatural se entiende como un hecho metafísico, pero psicológicamente lo significado por ella es que un contenido de lo inconsciente (el niño) ha emergido sin la intervención natural de un padre biológico (es decir, de la consciencia) (figura 17). El progenitor del hijo sería, antes bien, un dios, y el hijo sería además idéntico al padre, lo que, traducido a términos psicológicos, quiere decir que un arquetipo central, es decir, la imagen de dios, se ha renovado a sí mismo, «haciéndose carne» de forma perceptible para la consciencia. Por su parte, la «madre» se correspondería con el «ánima virginal», que en efecto no está vuelta hacia el mundo externo —y que, por tanto, tampoco ha sido «corrompida» por él—, sino hacia el «Sol interno», la «imagen de dios», es decir, hacia el arquetipo de la totalidad transcendente, el sí-mismo[23].

498 En consonancia con el hecho de que el héroe y dios renovado nazcan de las aguas de lo inconsciente, Hiawatha pasa su infancia entre la tierra y el mar, a las orillas del gran lago.

> Junto a las riberas del Gitche Gumee,
> a las orillas del Gran Océano brillante,
> se levantaba la tienda de Nokomis,
> de la hija de la Luna, Nokomis.
> Oscuro tras ella se alzaba el bosque,
> se alzaban los pinos negros y sombríos,
> se alzaban los abetos cargados de piñas;
> luminosas ante ella golpeaban las aguas,
> las aguas claras y soleadas golpeaban,
> golpeaban las aguas del Gran Océano brillante.

499 Aquí es donde Nokomis educa a Hiawatha. Aquí le enseña las primeras palabras y le relata sus primeros cuentos, y el rumor de las aguas y de las hojas se mezclan con ellos, por lo que el niño no sólo aprende a entender el lenguaje de los hombres, sino también el de la naturaleza:

> A la puerta, en las tardes de verano,
> el pequeño Hiawatha se sentaba
> escuchando el susurro de los pinos,
> escuchando el chapoteo de las aguas:
> voces armoniosas, palabras prodigiosas;
> *¡Minne-wawa!*[24] —decían entonces los pinos,
> *¡Mudway-aushka!*[25] —decían entonces las aguas.

23. Al respecto cf. la penetrante exposición de Layard, *The Incest Taboo and the Virgin Archetype*, pp. 253 ss.
24. Palabra india que expresa el rumorear del viento en los árboles.
25. Con esta expresión se indica el fragor de las olas al romperse (*op. cit.*, p. 120).

500 Hiawatha oye en los rumores de la naturaleza palabras humanas; entiende así el lenguaje de la naturaleza. El viento dice *wawa*. El grito del ganso salvaje es *wawa*. *Wa-wah-taysee* es el nombre de la pequeña luciérnaga que le llena de gozo contemplar. El poeta describe de este modo cómo la naturaleza externa va introduciéndose poco a poco en el mundo de lo subjetivo, y el objeto primario al que aludían los balbuceos y del que nacieron los primeros sonidos, contaminándose con el objeto secundario, la naturaleza, que imperceptiblemente pasa a ocupar el lugar de la madre, haciendo suyos esos sonidos que se oyeron por primera vez en los labios maternos, esos sentimientos que redescubrimos más tarde en nosotros en nuestro cálido amor a la Madre Naturaleza. La posterior fusión del hombre sensible civilizado con la naturaleza[26], sea panteístico-filosófica o estética, es, contemplándola a posteriori, una repetición de la fusión con la madre, nuestro primer objeto y aquélla con la que realmente fuimos uno un día. Ella fue nuestra primera experiencia de una realidad externa y, por ello, a la vez de una realidad interna: del mundo interno se destacó una imagen, en apariencia un reflejo de la imagen materna externa, sólo que más antigua, original e imperecedera que ésta, una madre que se reconvirtió en una Core, en una figura eternamente rejuvenecida. Tal figura es el ánima, la personificación de lo inconsciente colectivo. De ahí que no debamos extrañarnos al asistir a la reaparición en el lenguaje metafórico de un filósofo moderno, Karl Joël, de las viejas imágenes que simbolizan la unión con la madre, describiendo la confluencia de sujeto y objeto en lo inconsciente. Sobre la «vivencia originaria» dice Joël:

> Estoy a la orilla del mar; azuladas resplandecen las trémulas aguas en los ojos soñadores; a lo lejos revolotean aires irisados... agresivas, espumeantes, excitantes y narcóticas golpean las olas en la orilla... ¿o es en el oído? Lo ignoro. Lejanía y cercanía se desdibujan fundiéndose; adentro y afuera se entremezclan el uno con el otro. Más cerca, cada vez más cerca, cada vez más cordial e íntimamente resuena el golpe de la ola; ahora retumba como un pulso atronador en mi cabeza, y ahora resuena más allá de mi alma, envolviéndola, devorándola, mientras ella misma se echa a la vez a nadar fuera, como ola azulada. Sí, adentro y afuera son uno. Resplandores y espumeos, goteos, abaniqueos y bramidos: la entera sinfonía de

26. Karl Joël (*Seele und Welt*, p. 153) dice: «En el artista y el profeta la vida no disminuye, sino que se amplifica. Ellos son los guías al paraíso perdido, que sólo se convierte en paraíso al reencontrárselo. No es a la unidad antigua y sorda de la vida a lo que aspira y guía el artista, sino a la reunificación sentida, no a la unidad vacía, sino a la plena, no a la unidad de la indiferencia, sino a la de la diferencia... Toda vida es abolición del equilibrio y aspiración por volver a él. Pero ese retorno lo encontramos en religión y arte».

> estímulos sentidos se desvanecen en un solo sonido, todos los sentidos se vuelven uno solo, que se hace uno con el sentimiento. El mundo se extingue en el alma, y el alma se disuelve en el mundo... En torno a nuestra vida minúscula fluye un gran sueño. El sueño, nuestra cuna. El sueño, nuestra tumba... el sueño, nuestra patria, de la que nos levantamos por la mañana y a la que regresamos por la tarde, mientras nuestra vida es una breve peregrinación, la tensión entre el emerger de la unidad originaria y el hundirse en ella... Azulado se agita el mar, el mar infinito, en el que sueña la medusa esa vida originaria hacia la que todavía sigue filtrándose nuestro vago barruntar a través de los eones de la memoria. Pues toda vivencia alberga una modificación y una salvaguarda de la unidad de la vida. En el momento en que ya no están ellas fundidas, en el que un viviente eleva aún ciego y empapado su cabeza por encima de su inmersión en la corriente de la vida, de su hinchazón con lo vivido, en el momento en que la unidad de la vida, asombrada, sorprendida, separa de sí misma el cambio y lo sostiene frente a sí como algo ajeno, en ese momento de alienación... se han substanciado las dimensiones de la experiencia en sujeto y objeto, en ese momento hay consciencia[27].

501 Joël describe aquí con símbolos inequívocos la confluencia de sujeto y objeto como un volver a reunirse de madre e hijo. Los símbolos concuerdan con la mitología incluso en los detalles. Los motivos del envolvimiento y el engullimiento resuenan perceptibles. El océano que devora al Sol y vuelve a darlo a luz nos resulta ya conocido. El momento en que emerge la consciencia, en que se separan sujeto y objeto, es un nacimiento. Parece como si el pensamiento filosófico pendiese con alas paralizadas de las pocas imágenes originarias y grandiosas del lenguaje humano, sobre cuya grandeza, simple pero que todo lo transciende, ninguna idea pudiese elevarse realmente. La imagen de la medusa, del «estar hinchado», no es casual. Al explicarle yo en cierta ocasión a una paciente el significado materno del agua, experimentó ella, rozada por el complejo materno, una sensación muy desagradable: «It makes me squirm —dijo—, as if I touched a jellyfish» [Hace que me estremezca, como si tocase una medusa]. El bienaventurado estado de reposo que precede al nacimiento y sigue a la muerte es, como observa también Joël, algo así como un vago y antiguo recuerdo de esa viviente ignorancia de la primera infancia, cuando ninguna resistencia perturbaba todavía el fluir apacible de una vida que alborea; hacia allí nos conduce de

27. *Op. cit.*, p. 147. Por «experiencia originaria» hay que entender esa primera diferenciación humana entre sujeto y objeto, esa primera objetivación consciente, que psicológicamente resulta inconcebible de no presuponerse una escisión interna del «animal» hombre consigo mismo, en la que éste se separa de su ser uno con la naturaleza.

vuelta sin cesar la añoranza interna, y de allí una y otra vez tiene que liberarse la vida activa, luchando y venciendo angustias mortales, para no volver a caer en brazos del sueño. Mucho antes que Joël, un jefe indio le dijo lo mismo que él a uno de esos hombres blancos que jamás descansaban, valiéndose de idénticas palabras: «Ay, hermano, jamás conocerás la felicidad que hay en no pensar ni hacer nada; ésta es, después del sueño, la cosa más deliciosa que existe. Así éramos antes de nacer, así seremos después de morir»[28].

502 En el posterior destino de Hiawatha veremos la importancia que tuvieron sus primeras impresiones infantiles a la hora de escoger mujer. Su primera hazaña la llevó a cabo el muchacho al abatir a un corzo con su arco.

Muerto yace allí en el bosque,
junto al vado que atraviesa el río.

503 Es éste un rasgo típico de las hazañas de Hiawatha: sus víctimas acaban casi siempre yaciendo en el agua o junto a ella, y mayormente a medias en el agua y a medias en tierra[29]. Sus posteriores aventuras explicarán por qué esto es así. Tampoco el corzo era una bestia ordinaria, sino mágica, es decir, dotada de un significado secundario inconsciente (simbólico). Hiawatha se hizo con su piel guantes y mocasines: con los primeros sus brazos tenían tanta fuerza que podían triturar las piedras hasta reducirlas a polvo, y los segundos poseían las virtudes de unas botas de siete leguas. Envolviéndose en la piel del corzo, Hiawatha, pues, se ha convertido en realidad en una suerte de gigante. El animal abatido en el vado[30] era por tanto un «doctor corzo», es decir, un mago transfigurado o un ser demoníaco: un símbolo que alude a las fuerzas animales y «de otra índole» de lo inconsciente. Por ello, el animal sucumbe en el vado, en el paso, en la frontera entre lo consciente y lo inconsciente. El animal es un representante de lo inconsciente, que como matriz de la consciencia posee significado materno. De ahí

28. Crèvecœur, *Voyage dans la haute Pensylvanie* I, p. 362. Similar fue lo que me dijo a mí un jefe de los indios pueblo, para el que los americanos daban prueba con su incansable actividad de estar mentalmente enfermos.

29. También los dragones de las leyendas griegas (y suizas) moran junto a fuentes u otras extensiones de agua, de las que suelen ser sus guardianes. Aquí se inscribe el motivo del «combate en el vado».

30. Por el que pueden vadearse las aguas; cf., más arriba, la discusión del motivo del envolvimiento y engullimiento. El agua, cuando se comporta en los sueños como un obstáculo, parece aludir a la madre, es decir, a la regresión de la libido. Cruzarla equivale a superar el obstáculo, es decir, a dejar atrás a la madre como símbolo de un estado similar al sueño y a la muerte. Cf. Jung, «Sobre la psicología de lo inconsciente» [OC 7,1, § 132 ss.].

que también la madre (cf. *supra*) sea representada por el oso. Todos los animales pertenecen a la Gran Madre, y cada vez que se abate a un animal de caza la madre es víctima de una transgresión. Así como la madre es gigantesca para el niño pequeño, así también conviene a la «Gran Madre» arquetípica, a la *Mater Natura*, el atributo de la grandeza. Quien consigue abatir al animal «mágico», el representante simbólico de la madre animal, adquiere parte de su fuerza gigantesca. Esto último cobra expresión al vestirse el héroe con la piel de la bestia y posibilitar de este modo al animal «mágico» una suerte de resurrección. En los sacrificios humanos mexicanos los dioses eran representados por criminales; éstos eran muertos y desollados, y los sacerdotes se vestían a continuación con sus sangrientos despojos para simbolizar la resurrección o renovación de los dioses[31].

504 En su primer corzo Hiawatha ha derribado a la vez también al representante simbólico de lo inconsciente, es decir, su propia *participation mystique* en la naturaleza animal; y de ahí proviene su fuerza gigantesca. Ahora se pone en camino para la gran batalla con Mudjekeewis, su padre, a fin de vengar a Wenonah, su madre. (Como en el combate de Gilgamesh con el gigante Humbaba.) En dicho enfrentamiento el padre puede también ser personificado por cualquier animal «mágico» al que sea necesario vencer. Los animales «mágicos» poseen aquí un aspecto «paterno», que puede estar simbolizado tanto por un gigante o un mago como por un tirano malvado. *Mutatis mutandis*, la interpretación ha de ver en los animales a la «madre», a esa «mater saeva cupidinum» o a esa Isis que pone amablemente en el camino de su esposo una víbora cornuda, es decir, a la «madre terrible» que destruye y devora y que, por tanto, simboliza a la muerte misma[32]. (Recuerdo el caso de una madre que mantenía ligados a ella a sus hijos con un amor y devoción desnaturalizados. Al llegar al climaterio, fue víctima de una psicosis depresiva acompañada de delirios, en la que creía ser un animal, y sobre todo una loba o una cerda, y se comportaba como tal arrastrándose a cuatro patas, aullando como un lobo y gruñendo como un cerdo. En la psicosis se convirtió ella misma en símbolo de la madre que todo lo devora*.)

31. Cf. asimismo la usanza ática de disecarse al toro en primavera, así como las costumbres de las lupercalias, saturnalias, etcétera.

32. Basándose en este hecho, mi discípula la doctora Spielrein desarrolló su idea del «instinto de muerte», luego recogida por Freud. Desde mi punto de vista, no se trata solamente de un instinto de muerte, sino también, y con los mismos derechos, de ese «otro» instinto (Goethe) que significa vida espiritual.

* El caso se describe en detalle en Jung, *Psicología Analítica y educación*, OC 17,4, § 107.

505 Pero la interpretación que ve aquí a los padres no es en sí misma más que una *façon de parler*. En realidad, el drama tiene lugar en una psique individual en la que los padres no son ellos mismos, sino únicamente sus *imagines*, es decir, esas representaciones que surgieron del encuentro entre los caracteres de los padres y la disposición[33] individual del niño. Estas *imagines* son activadas y multiplicadas en todo tipo de variantes por una fuerza instintiva que, una vez más, es parte integrante del individuo y que, teniendo su nacimiento en la esfera de los instintos, se manifiesta en forma de instintividad. Esta dinámica se ve representada en sueños por símbolos teriomórficos. Todos los toros, leones, perros y serpientes que pueblan nuestros sueños, son representantes de una libido indiferenciada y todavía sin domesticar que constituye, a la vez, una parte de la personalidad humana, y a la que, por ello, puede acertadamente bautizarse como un «alma antropoide». Al igual que la energía, tampoco la libido se manifiesta en sí y para sí, sino siempre en la forma de una «fuerza», es decir, del concreto estado energético de una «cosa», por ejemplo de un cuerpo en movimiento, tensiones químicas o eléctricas, etc. De este modo, la libido está también ligada a determinadas formas o estados. Se manifiesta como la intensidad de los impulsos, afectos, actividades, etc. Como estos fenómenos no son nunca impersonales, se manifiestan como partes de la personalidad. Para la teoría de los complejos valen las mismas reflexiones: también ellos se comportan como partes de una personalidad.

506 Es este alma antropoide la que no se integra, o sólo en extremo a regañadientes y en grado insuficiente, en las formas racionales de la cultura, y se resiste con todas sus fuerzas al desarrollo cultural. Es como si su libido estuviese en todo momento deseando retornar al estado inconsciente original de indómito salvajismo. El camino de vuelta, es decir, la regresión, retrocede a la infancia y, por último, poco menos que al interior del seno materno. La intensidad de esta nostalgia retrospectiva, tan brillantemente representada por Enkidu en la epopeya de Gilgamesh, aumenta hasta hacerse casi insoportable cuando la adaptación plantea exigencias elevadas. Esto último puede obedecer a causas endógenas o exógenas. En el primer caso, es decir, de venir las demandas de «dentro», la dificultad principal no estriba en lo desfavorable de las circunstancias externas, sino en lo que parece ser un proceso paulatino, en el que las ne-

33. De esta disposición forma parte la existencia apriórica de «factores ordenantes», es decir, de los arquetipos, que han de entenderse como pautas innatas de conducta y que constituyen en conjunto la naturaleza humana. El pollito no aprende a salir del huevo, sino que sabe a priori cómo salir de él.

cesidades «subjetivas» van aumentando poco a poco con los años y la personalidad «real» interna, hasta entonces tal vez escondida, ocupando con cada vez más fuerza el primer plano. El motor de este cambio parece encontrarse, a juzgar por todas las apariencias, en el alma antropoide. A ella apunta y en ella concluye toda regresión, que si ya dará comienzo inmediatamente, al menos de forma insinuada, tan pronto como se vacile siquiera un instante en darse el «sí» a la adaptación, no digamos ya en todos esos casos en los que no puede en absoluto responderse a las exigencias externas.

507 Previendo este desenlace, no sólo la moral convencional, sino también la religiosa, e incluso —*last but not least*— la teoría freudiana, devalúan la regresión y su aparente meta, es decir, el retorno al infantilismo, a la llamada «sexualidad infantil», al incesto y a la «fantasía uterina». La razón, en efecto, tiene aquí que detenerse, porque ¿en qué sentido podría querer retrocederse más allá del útero materno? El concretismo choca aquí con un muro; más aún, la condena moral se precipita sobre la tendencia regresiva y trata de impedir, devaluándolo por todos los medios posibles, el retorno sacrílego a la madre, para lo cual cuenta además con el apoyo involuntario de la orientación exclusivamente «biológica» de la psicología freudiana. Lo que rebasa el marco de la consciencia personal, permanece fácilmente inconsciente, por lo que aparece en figuras proyectadas; en otras palabras, el alma semi-animal tan vehementemente combatida y sus demandas regresivas se adscriben a la madre, y la resistencia, por el contrario, al padre. Pero la proyección jamás es un remedio; evita el conflicto sólo en apariencia, y es causa en su lugar de una neurosis que permite refugiarse en la enfermedad. Con ello se ha expulsado al Diablo valiéndose de Belcebú.

508 La terapia, en cambio, tiene que alentar la regresión, y que hacerlo, además, hasta alcanzar ésta el estado «prenatal». Pues aquí tiene que tomarse en consideración que la «madre» es en realidad una *imago*, una mera imagen psíquica, y que entre los muchos y muy diversos contenidos que sin duda alberga esta imagen, los hay también inconscientes y muy importantes. La «madre», como primera encarnación del arquetipo del ánima, personifica incluso a lo inconsciente en su totalidad. Por ello, la regresión retrocede a la madre sólo en apariencia; esta última es en realidad la puerta que da a lo inconsciente, al «Reino de las Madres». Quien allí penetra, somete su personalidad yoica consciente al influjo dominante de lo inconsciente, o bien, si tiene la sensación de haberse adentrado allí por descuido o de haber sido empujado allí dentro con malas artes, se resiste con todas sus fuerzas sin que ello le reporte ningún beneficio. La regresión, en efecto, cuando no se la entorpece, de

ningún modo se detiene en la «madre», sino que, transcendiéndola, retorna hasta un «Eterno Femenino» por así decirlo prenatal, es decir, hasta el mundo antediluviano de las posibilidades arquetípicas, donde el «niño divino», «rodeado por imágenes flotantes de todas las criaturas», se apresta dormitando a hacerse consciente. Este niño es el germen de la totalidad, y como tal es caracterizado por los símbolos de él peculiares.

509 Cuando Jonás fue engullido por la ballena, no se limitó a estar preso en el vientre del monstruo, sino que, como cuenta Paracelso, contempló allí «tremendos misterios»[34]. Esta opinión procede seguramente de los *Pirkê de Rabbi Eliezer*:

> Jonás penetró en las fauces [del pez] como un hombre que entra en una amplia sinagoga y permanece de pie. Pero los dos ojos del pez eran como claraboyas que procuraban luz a Jonás. El rabbí Meir decía: suspendida en las entrañas del pez había una perla que alumbraba a Jonás como el Sol cuando brilla a mediodía, permitiéndole contemplar todo lo que había en el océano y en los abismos, etcétera[35].

510 En la oscuridad de lo inconsciente hay oculto un tesoro, el «objeto precioso difícil de alcanzar», que nuestro texto y otros muchos lugares describen como una brillante perla, y Paracelso como un «mysterium», es decir, como lo *fascinosum* por antonomasia. Esas potencialidades, gracias a las cuales sería posible una vida o un progreso «espirituales» o «simbólicos», son lo que constituye la meta última, aunque inconsciente, de la regresión. Sirviendo de expresión, puente e indicación, los símbolos ayudan a que la libido que regrede no se quede estancada en la corporeidad materna. El dilema nunca se ha formulado de forma más clara que en la conversación con Nicodemo: por un lado, la imposibilidad de penetrar en el cuerpo materno; por otro, el renacimiento a partir de «agua y espíritu». El héroe es héroe porque ve en todas las dificultades de la vida la resistencia contra la meta prohibida y combate esa resistencia con toda la fuerza de su anhelo, un anhelo que en él suspira sin cesar por el objeto precioso difícil de alcanzar o inalcanzable, pero que en el hombre ordinario paraliza y asfixia todos sus esfuerzos.

511 El padre de Hiawatha es Mudjekeewis, el Viento del Oeste: el combate tiene lugar, pues, en Occidente. De allí vino la vida (la con-

34. *Liber Azoth*, Sudhoff XIV, p. 576.

35. Cap. X: «(Jona) qui ingressus est in os eius (piscis) veluti homo qui intrat Synagogam amplam et subsistit. Erant autem duo oculi istius piscis veluti fenestras tecti lumen praebentes Jonae. R. Meir dixit: Margarita quaedam erat suspensa in visceribus piscis lumen subministrans Jonae instar solis in meridie splendentis et conspiciendum illi praebuit quicquid in mari et abyssis erat», etc. (Ganz, *Chronologia sacro-profana*, p. 21).

cepción de Wenonah), y de allí vino también la muerte (de Wenonah). Hiawatha batalla, pues, el típico combate heroico por renacer en el mar occidental. La lucha es con el padre, que simboliza el obstáculo en la vía que conduce a la meta. En otros casos, el combate en Occidente consiste en la victoria sobre la madre devoradora. De ambos padres, como hemos visto, emana una amenaza: del padre, porque él es quien en apariencia imposibilita la regresión; de la madre, por acoger ella en sí la libido que regrede y retenerla, haciendo así que quien busca el renacimiento encuentre en su lugar la muerte. Mudjekeewis, quien un día conquistó también él su naturaleza divina venciendo al oso «materno», es ahora vencido por su hijo:

> Hacia atrás retrocedía Mudjekeewis,
> corriendo hacia el Oeste por las montañas,
> bajando a trompicones por las montañas.
> Tres días enteros retrocedió peleando,
> perseguido estrechamente por Hiawatha,
> hacia las puertas del Viento del Oeste,
> hacia los portales del Sol poniente,
> hacia el confín más remoto de la tierra,
> donde descendiendo a los espacios vacíos
> se hunde el Sol como un flamenco
> posándose al atardecer en su nido.

512 Los tres días son un símbolo estereotipado del «cautiverio en el mar nocturno» (del 21 al 24 de diciembre); Cristo permanece también tres días en el reino subterráneo. En esta dura pugna en occidente, el héroe conquista en todos los casos el objeto precioso difícil de alcanzar. En este caso particular, el padre tiene que hacerle a su hijo una gran concesión: entregarle la naturaleza divina[36] y, en concreto, esa misma naturaleza de viento cuya incorporeidad ha sido la única razón por la que Mudjekeewis ha conseguido escapar a la muerte. El padre le dice entonces a su hijo:

> Compartiré mi reino contigo,
> señor serás tú de hoy en adelante
> del Viento Noroeste, Keewaydin,
> del viento de la patria, Keewaydin[37].

36. En el *Poema de Gilgamesh* la inmortalidad es también lo que el héroe desearía conquistar.

37. Cf. Zósimo, *Sobre el arte* (Berthelot, *Collection des anciens alchemistes grecs*, III, I, 2, p. 108: ἐξ ἀνάγκης ἱερατεούμενος πνεῦμα τελοῦμαι. [Por necesidad convertido en sacerdote, me hago a mí mismo completo como «espíritu»].

513 Que Hiawatha se convierta ahora en señor del viento patrio, es cosa que tiene un estricto paralelo en la epopeya de Gilgamesh, donde éste obtiene finalmente del anciano sabio Utnapistim la planta mágica que le devuelve sano y salvo a casa cruzando el mar (figura 45), pero que, sin embargo, al llegar allí, una serpiente le robará de nuevo. Hiawatha obtiene como galardón por su victoria un cuerpo «pneumático», un cuerpo de viento o *subtle body* sustraído a la corrupción. En el viaje de vuelta, el héroe se detiene en la casa del hábil forjador de flechas, padre de una hija deliciosa:

> Y porque al verla le recordaba al río,
> porque pensaba en una cascada al verla,
> la llamó «Minnehaha», agua que ríe.

514 Cuando Hiawatha, en sus primeros ensueños infantiles, sintió penetrar en su oído los rumores del agua y del viento, reconoció también en los sonidos de la naturaleza el lenguaje de la madre. «Minnewawa» —cantaban los rumorosos abetos en las orillas del gran lago—. Y a través del silbido del viento y del murmullo del agua Hiawatha vuelve a encontrarse con los primeros sueños infantiles en su elegida, en «Minnehaha», el agua que sonríe. También el héroe, y él antes incluso que ningún otro, redescubre en la mujer a la madre para volver a ser niño y poder así conquistar la inmortalidad. El arquetipo de lo femenino, el ánima, aparece primero en la figura de la madre y se transfiere luego a sí mismo de ella a la amada.

515 El hecho de que el padre de Minnehaha sea un hábil forjador de flechas revela que él participa también en el drama inconsciente, en concreto como el padre del héroe (al igual que la amada es a su vez la madre). En el padre hace aparición por primera vez el arquetipo del anciano (sabio), una personificación de la reflexión y del espíritu que incluye incluso su significado de engendrador[38]. El padre del héroe suele ser un hábil carpintero o cualquier otro artífice de talento. Según una leyenda árabe, Tare[39], el padre de Abrahán, fue un hábil jefe de taller que sabía también hacer flechas a partir de todo tipo de leña, es decir, lo que en lengua árabe equivale a un progenitor de hijos magníficos. Tare esculpía además imágenes de los dioses. Tvashtar, el padre de Agni, es el creador del mundo, un herrero y carpintero, el inventor de la generación del fuego por

38. Al respecto cf. [Jung,] «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1,8, § 400 ss.].

39. Sepp, *Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum*, 1853, III, p. 82; cit. en Drews, *Die Christus-Mythe*, p. 78.

fricción. José, el padre de Cristo, era carpintero, al igual que Ciniras, el padre de Adonis, del cual se decía que había sido también el inventor del martillo, la palanca, la construcción de tejados y la minería. También Hefesto, el padre del polimorfo Hermes, es un ingenioso jefe de taller y forjador (junto a Zeus). En los cuentos, el padre del héroe es, más humildemente, el tradicional leñador. En el *Rigveda* el mundo es tallado de un árbol por el escultor cósmico. Que el suegro de Hiawatha sea un forjador de flechas es algo que seguramente quiere significar que el atributo mitológico que de ordinario caracterizaría al padre, se ha transferido aquí al suegro. Se corresponde esto perfectamente con el hecho psicológico de que el ánima mantenga siempre una relación filial con el anciano sabio[40]. Tampoco es en absoluto raro que, haciéndose particular hincapié en la figura del suegro, éste acabe por sustituir al padre real. Tras este hecho se oculta la relación arquetípica que acaba de mencionarse.

516 Por último, los atributos paternos llegan en ocasiones a predicarse del héroe mismo, lo que sucede cuando queda patente su consubstancialidad con el padre. El héroe representa al *sí-mismo inconsciente* de la persona, y éste demuestra ser empíricamente la suma y la quintaesencia de todos los arquetipos, por lo que incluye también al tipo del «padre» o del viejo sabio. En dicha medida, el héroe es su propio padre y quien se engendra a sí mismo. En Mani se observa la reunión de estos motivos. Sus grandes hazañas las lleva a cabo como fundador religioso, durante años permanece oculto en una gruta, muere, es despellejado, disecado y colgado; y a la vez es un artista y tiene un pie contrahecho. Una similar reunión de estos motivos se observa también en Wieland el herrero.

517 Lo que ha visto en casa del viejo forjador de flechas, se lo oculta Hiawatha al volver a casa a la vieja Nokomis, y por lo demás el joven tampoco hace nada para conquistar a Minnehaha. Sucede entonces una cosa que, de no hacer aparición en una epopeya india, se la esperaría uno más bien en la anámnesis de una neurosis: Hiawatha introvierte su libido, es decir, es presa de una violentísima resistencia contra la natural evolución de los hechos; y se construye una cabaña en el bosque con el fin de ayunar y tener sueños y visiones en ella. Los tres primeros días ronda por la selva como lo hiciera ya en los primeros días de su infancia, y observa todos los animales y plantas:

40. De ello es un ejemplo excelente la historia de amor de Sofía relatada por Ireneo (*Adversus haereses*, I, II, 2, p. I, 5 s.).

«¡Señor de la vida!» —exclamó desalentado.
«¿Tienen nuestras vidas que depender de estas cosas?»

518 La pregunta de si la vida debería depender de «estas cosas» resulta en extremo curiosa. Parece como si Hiawatha encontrase insoportable que la vida naciese de «estas cosas», es decir, de la naturaleza en cuanto tal. Ésta parece haberse investido de pronto de un extraño significado. Este fenómeno sólo puede explicarse suponiéndose que o bien se ha transferido repentinamente a la naturaleza un gran importe de libido hasta ese momento inconsciente, o bien que este último ha sido sustraído por ella. Ha tenido lugar algún tipo de crucial modificación de la sensibilidad, que parece consistir en haberse tornado regresiva la libido de Hiawatha. Éste, sin haber emprendido nuevas aventuras, vuelve a casa con Nokomis; pero también de ella se siente expulsado, porque allí se cruza ya en su camino Minnehaha. Hiawatha se aleja todavía más, de vuelta a esos tempranos días infantiles, cuyos sonidos tan poderosamente evocara en su memoria Minnehaha, en los que aprendió a escuchar los sonidos maternos en los ruidos de la naturaleza. En esa reactivación de la impresión causada por la naturaleza reconocemos nosotros el resurgir de esas primerísimas e intensísimas impresiones naturales, sólo sobrepujadas por las impresiones, aún más fuertes, que la madre causa en el niño. El resplandor de esos sentimientos por ella es transferido a los objetos del entorno infantil, de donde más tarde surgirán esos sentimientos mágico-anímicos característicos de los primeros recuerdos de la infancia. Si, pues, Hiawatha se refugia de nuevo en el seno de la naturaleza, es esto algo parecido a un volver a despertar la relación con la madre y con Aquello que es aún más antiguo que ella, y por ello hay que esperar que Hiawatha mismo habrá de resurgir en alguna manera renacido.

519 Antes de ocuparnos de esta nueva creación que procede de la introversión, tiene aún que considerarse un segundo significado de la pregunta, arriba planteada, sobre si la vida debería depender de «estas cosas». La vida puede perfectamente depender de «estas cosas» en el sentido de que sin ellas nadie podría evitar morir por inanición. En ese caso tendríamos que concluir que algo así como la cuestión alimentaria se ha convertido de pronto en esencial para el héroe. La cuestión de la nutrición entra en consideración en la medida en que la regresión hacia la madre evoca, por así decirlo, forzosamente en la memoria al *alma mater*[41], a la madre como

41. *Almus*, «nutritivo», «refrescante», «propicio», «que dispensa bendiciones». (Cf. figura 36.)

fuente nutricia. El incesto no es el único aspecto característico de la regresión; también el hambre que impulsa al niño hacia la madre lo es. Quien abandona sus esfuerzos por adaptarse y regrede al seno de la familia, es decir, a la madre en última instancia, no sólo espera encontrar allí calor y amor, sino también alimento. Cuando la regresión posee un carácter infantil, su meta —aunque sin confesarse dicho propósito— son el incesto y el alimento. Pero cuando la regresión es sólo aparente, constituyendo en realidad una introversión de la libido dirigida a un fin, se evita esa relación endogámica que prohíbe de todos modos el tabú del incesto, y la demanda de ser alimentado es sustituida, como en el caso de Hiawatha, por un ayuno deliberado. Con una actitud como ésta se obliga a la libido a desviarse hacia un símbolo o un equivalente simbólico del *alma mater*, es decir, hacia lo inconsciente colectivo. Soledad y ayuno vienen siendo por ello recursos conocidos desde antiguo para sostener esa meditación que ha de posibilitar el acceso a lo inconsciente.

520 El cuarto día de su ayuno deja el héroe de volverse a la naturaleza; agotado, yace con ojos entrecerrados sobre su lecho, profundamente inmerso en sus sueños, la viva imagen de una hondísima introversión. Hemos visto ya que en este tipo de estados aparecen en lugar de la vida y la realidad externas experiencias internas. Hiawatha tiene una visión:

> Y vio entonces a un joven aproximarse,
> envuelto en vestiduras amarillas y verdes,
> que salía del crepúsculo purpúreo
> atravesando los resplandores de la tarde;
> plumas de verdor orlaban su frente,
> y sus cabellos eran suaves y dorados.

521 Tan singular personaje se dirige a Hiawatha en los siguientes términos:

> Descendiendo del Maestro de la Vida,
> yo, el amigo de los hombres, Mondamin,
> he venido a advertirte y enseñarte
> de qué modo con luchas y trabajos
> obtendrás aquello que imploraste.
> ¡Levántate, pues, de tu lecho de ramas,
> levántate, oh joven, y pelea conmigo!

522 Mondamin es el maíz. De la introversión de Hiawatha surge un dios que se come. El hambre del héroe en los dos sentidos de esta palabra, su añoranza de la madre nutricia, hace brotar de lo inconsciente un segundo héroe, un dios comestible, el maíz, el hijo de la madre tierra. El paralelo cristiano es evidente. Apenas si es

necesario suponer un influjo por parte del cristianismo, porque Bernardino de Sahagún describía ya a comienzos del siglo XVI la celebración de la eucaristía de Huitzilopochtli entre los antiguos mexicanos[42]. Este dios era también comido (ritualmente). Pero Mondamin, el «amigo de los hombres»[43], desafía a Hiawatha a un combate singular, que tiene lugar a la caída de la tarde. Entre los sangrientos resplandores de la puesta del Sol (lo que es lo mismo que decir en la tierra de Occidente) da comienzo el combate mítico con el dios que ha surgido de lo inconsciente como un reflejo metamorfoseado de la consciencia introvertida. Como dios u hombre-dios, Mondamin es un paradigma del destino heroico de Hiawatha; en otros términos, éste alberga en sí no sólo la posibilidad, sino también la necesidad de enfrentarse a su demonio. En la vía que conduce a esta meta, Hiawatha vence a sus padres, es decir, su dependencia de los lazos infantiles. La relación que tiene raíces más hondas es la relación con la madre. Si Hiawatha la vence, abriéndose paso hasta su equivalente simbólico, podrá renacer en figura renovada. En la ligazón a su origen materno, en efecto, está escondida toda la fuerza que faculta al héroe para hacer cosas extraordinarias: su verdadero genio, que él libera con su osadía y su autonomía de entre los velos de lo inconsciente. Así es como surge de él el dios. El misterio de la «madre» es el *poder creador divino*, que aquí hace aparición como el dios del maíz Mondamin (figura 96). Esta interpretación se ve confirmada por una leyenda de los indios cherokee, «que lo invocan [al maíz] bajo el nombre de la 'Vieja', aludiendo a un mito según el cual el maíz germinó de la sangre de una anciana asesinada por sus hijos desobedientes»[44].

> Desfalleciendo de hambre, Hiawatha
> se levantó de un salto de su lecho de ramas,
> y abandonando la penumbra de su tienda
> salió fuera al resplandor del poniente
> y empezó a luchar con Mondamin;
> al tocarlo sintió que renovado coraje
> palpitaba en su mente y en su pecho,
> y que vida, esperanza y fuerza nuevas
> corrían por todos sus músculos y nervios.

42. *Einige Capitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún*, pp. 258 ss.

43. Para la figura del amigo cf. lo dicho por mí sobre Jádir en «Sobre el renacer» [OC 9/1,5, § 240 ss., así como *Psicología y alquimia*, OC 12, § 155 ss.].

44. «... who invoke it [the maize] under the name of the Old Woman in allusion to a myth that is sprang from the blood of an old woman killed by her disobedient sons» (Frazer, *The Golden Bough*, IV, p. 297).

523 El combate crepuscular con el dios del maíz Mondamin confiere a Hiawatha nuevas fuerzas: seguramente sin que pudiera ser de otro modo, porque luchar contra el poder paralizador de lo inconsciente comunica al hombre energía creadora. Tal es, en efecto, la fuente de toda creación. Se necesita el coraje de un héroe, sin embargo, para batallar con estos poderes y arrancarles, a fuerza de lucha, el objeto precioso difícil de alcanzar. Quien lo logra, se hace no obstante con lo mejor a que puede aspirarse. Hiawatha lucha consigo mismo por crearse a sí mismo[45]. Y el combate vuelve a prolongarse durante los míticos tres días. Al cuarto de ellos, como había profetizado Mondamin, Hiawatha lo vence, y el primero se desploma exánime en el suelo. Conforme a los deseos del mismo Mondamin, Hiawatha excava para él una tumba en la tierra materna. Y poco después crece de su tumba, joven y lleno de vida, el maíz como alimento de los hombres (figura 96). Si Hiawatha no le hubiese vencido, Mondamin lo habría «matado» y ocupado su puesto, y Hiawatha se habría convertido en una alimaña poseída[46].

524 Lo curioso del asunto es que quien aquí pasa por la muerte y renace renovado no es Hiawatha, como habría sido de esperar, sino Mondamin. No es, pues, el hombre el que se transforma en dios, sino el dios el que experimenta una transformación en el hombre y por obra del hombre. Es como si aquél hubiese estado durmiendo en la «madre» o en lo inconsciente de Hiawatha, y se le hubiese despertado y luchado con él con el único fin, en definitiva, de que no fuese el vencedor y cobrase finalmente en el maíz, pasando por muerte y renacimiento, una figura nueva y beneficiosa para el ser humano. El dios empieza, pues, por aparecer en una forma que podríamos llamar «hostil», como un ser violento con el que el héroe tiene que luchar. Se corresponde esto con la violencia de la dinámica inconsciente. En ella se manifiesta el dios, y en esta forma tiene también que vencérsele. El combate tiene su equivalente en la lucha de Jacob con el ángel de Yahvé en el vado del Yaboc. La acometida de la violencia instintiva deviene experiencia de Dios cuando el hombre no sucumbe a su superioridad, es decir, no se somete a ella con los ojos cerrados, sino que defiende con éxito su humanidad contra el carácter animal del

45. «Buscabas la carga más pesada, ¡y te encontraste a ti mismo!» (Nietzsche [cf. § 459 del presente volumen]).

46. Cristo superó con éxito las tentaciones del Diablo en el desierto. Por ello, desde la perspectiva cristiana, quien opta por el poder pasa a ser poseído por el Diablo. Psicológicamente, no hay nada que oponer a esta conclusión.



Figura 96. Divinidad maíz.
Cerámica chimbote, Perú.

poder divino. Es «terrible caer en manos del Dios vivo», y «el que está cerca de él, está cerca del fuego, y el que está lejos de él, está lejos del Reino», porque «Dios es un fuego devorador», y el Mesías un «león de la estirpe de Judá»:

Cachorro de león, Judá;
de la caza, hijo mío, vuelves;
se agacha, se echa como león
o como leona, ¿quién le va a desafiar[47]?

525 También el «Diablo ronda como un león rugiente»[*]. Estos conocidos ejemplos serán suficientes para mostrar que esta idea tiene también un sitio en la esfera judeo-cristiana.

526 En el misterio mitraico, el héroe cultual lucha con el toro; y en el «transitus» lo transporta a la cueva en que le dará muerte. De este sacrificio procede toda fecundidad, y en primer lugar todo lo comestible[48] (figura 66). La cueva se corresponde con la tumba. Esta misma idea está también representada en el misterio cristiano en formas más bellas y humanas. El combate anímico de Cristo en Getsemaní, donde lucha consigo mismo para dar cumplimiento a su obra; su posterior *transitus*, el vía crucis[49], donde carga con el símbolo de la madre de la muerte y se conduce a sí mismo a la tumba de la que resucitará al tercer día: todas estas imágenes expresan la misma idea fundamental: Cristo es un dios al que se come en la Última Cena. Su muerte lo transforma en pan y en vino, que nosotros consumimos como alimentos místicos[50]. Tampoco deberían dejar de mencionarse aquí los vínculos de Agni con el *soma*, ni

47. Gn 49, 9.

* 1 Pe 5, 8.

48. Uno de los rasgos, por así decirlo, invariables del mito del dragón marino consiste en que el héroe sea asaltado por el hambre en el vientre del pez y empiece a cortarse pedazos del animal para aplacarla. Se encuentra, en efecto, en el interior de la «madre nutricia». A continuación, enciende un fuego para liberarse. En un mito de los esquimales del Estrecho de Bering, el héroe encuentra dentro del pez a una mujer, el alma del animal. (Cf. Frobenius, *op. cit.*, *passim.*)

49. El hecho de cargarse con el árbol (la θαλλοφορία) desempeñaba también, como se desprende de una nota de Estrabón (X), un importante papel en los cultos de Dioniso y de Ceres (Deméter).

50. Un texto de las pirámides que trata de la llegada del difunto faraón a los cielos, describe cómo éste lucha con los dioses para apoderarse de su naturaleza divina y convertirse en su señor: «Sus sirvientes atraparon a los dioses con lazos, y asegurándolos y arrastrándolos los ataron y les cortaron la garganta, les sacaron las entrañas y los cortaron en trozos y los cocinaron en vaporosas marmitas. Entonces el faraón consumió su fuerza y se comió sus almas. Los grandes dioses fueron su desayuno, los medianos su comida, y los pequeños su cena... El faraón se comía todo lo que encontraba en su camino. Todo lo devoraba con ansia, y su poder mágico se hizo más grande que cualquier otro poder mágico. Se convirtió en heredero del poder, el heredero más grande de todos, y en señor del cielo, y se comió todas las coronas y brazaletes y la sabiduría de todos los dioses», etc. (Wiedemann, *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter. Der alte Orient* II, 2, 1900, p. 18; cit. en Dieterich, *op. cit.*, p. 100). Este acceso de bulimia describe con acierto la instintividad regresiva de este estadio en que los padres poseen sobre todo un significado «nutricio».

los de Dioniso con el vino[51]. Otro paralelo reside en la muerte del león a manos de Sansón y en la colonización del cadáver del animal por un enjambre de abejas, lo cual daría pie más tarde al conocido acertijo: «Del que come salió comida, y del fuerte salió dulzura»[52]. También en los misterios eleusinos parecen haber desempeñado un papel estas ideas (figura 6). Además de Deméter y Perséfone, Iaco es uno de los principales dioses del culto; él era el *puer aeternus*, el joven eterno que invoca Ovidio con las palabras: «Imperecedera es tu juventud; eres el infante eterno; bellísimo te dejas contemplar en el alto cielo, tu cabeza, cuando no tiene cuernos, es la de una doncella»[53].

527 En la gran procesión de Eleusis la comitiva iba precedida por la imagen de Iaco. No es fácil decir qué dios sería Iaco; seguramente un jovencito o un recién nacido, comparable tal vez al Tages etrurio, cuyo sobrenombre era «el niño recién labrado», a cuenta de la leyenda que decía que había nacido del surco que un campesino iba dejando tras de sí con el arado. Esta imagen ilustra sin posibilidad de equívoco el motivo de Mondamin. Como es sabido, el arado es un símbolo fálico (figura 34), y el surco (por ejemplo en la India) representa a la mujer. La psicología de esta imagen es un equivalente simbólico de la cohabitación; el hijo es el fruto comestible del campo. Los lexicógrafos lo llaman τῆς Δήμητρος δαίμον [el demon de Deméter]. Se lo identificaba con Dioniso y, especialmente, con el Dioniso-Zagreo de los tracios, al que se atribuía el típico destino del renacimiento: Hera había incitado a los titanes contra Zagreo, quien trató de zafarse de sus manos metamorfoseándose en gran número de figuras, hasta que finalmente cayó en su poder tras haberse transformado en un toro. Bajo esta figura los titanes le dieron muerte y lo despedazaron, arrojando después sus restos a una marmita. Pero Zeus mató a los titanes con el rayo, y se comió el corazón todavía palpitante de Zagreo. Haciéndolo así le concedió renacer, y Zagreo resurgió en la figura de Iaco.

51. El sacrificio sacramental de Dioniso-Zagreo y la ingestión de la carne sacrificial causaban la resurrección del dios, como bien se desprende del fragmento de las *Cretenses* de Eurípides citado por Dieterich (*op. cit.*, p. 105): ἁγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ / Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην / καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτας / τοὺς ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας [viviendo una vida santa, desde que fui iniciado en los misterios del Zeus de Ida y en la cruda carne de Zagreo, el pastor que vaga en la noche]. Según la leyenda cultual, consumiendo la carne cruda los iniciados acogían al dios en su interior. (Cf. asimismo el rito mexicano del Teoqualo, en el que los participantes se «comían a dios». [Jung,] «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11,3, § 339 ss.].)

52. Jc 14, 14.

53. «Tu puer aeternus, tu formosissimus alto / Conspiceri coelo tibi, cum sine cornibus astas, / Virgineum caput est...» (*Metamorfosis*, IV, 18, p. 53).

528 En la procesión eleusina se paseaba también la criba o harnero (figura 6), la cuna de Iaco (λίκνον, *mystica vannus Iacchi*). De acuerdo con la leyenda órfica[54] Iaco fue criado en las moradas de Perséfone, donde despertó en el λίκνον tras un sueño de tres años. El 20 de *boedromion* (el mes de *boedromion* se extiende aproximadamente entre el 5 de septiembre y el 5 de octubre) se llamaba Iaco en honor del héroe. Al atardecer de ese día se celebraba a orillas del mar la gran fiesta de las antorchas, en la que se representaban la búsqueda y lamentos de Deméter. El papel de esta última, que sin probar comida ni bebida vaga errante por toda la tierra buscando a su hija, lo asume Hiawatha en la epopeya indígena cuando interroga a todas las criaturas sin recibir respuesta. Al igual que Deméter sólo llega a saber dónde se encuentra su hija por boca de Hécate, la diosa de la Luna, Hiawatha sólo encuentra lo que busca, el Mondamin[55], sumergiéndose en hondísima introversión (descendiendo de «noche» hacia las Madres). Del contenido de los misterios nos informa el testimonio del obispo Asterius (en torno a 390): «¿No tienen lugar allí [en Eleusis] el sombrío descenso (*katabasion*) y la solemne comunión del hierofante y la sacerdotisa, a solas entre ella y él? ¿No se apagan las antorchas y no confía la enorme muchedumbre su salvación a lo consumado por ambos en la oscuridad de las tinieblas[56]?». Señala esto sin duda alguna a una hierogamia que se celebraba en el reino subterráneo. La sacerdotisa de Deméter parece ser en ella la representante de la diosa de la tierra y, por ende, acaso también del surco del arado[57]. El descenso al interior terrestre pertenece al simbolismo del cuerpo materno y gozó de gran difusión en forma de culto llevado a cabo en cuevas. Plutarco dice de los magos que practicaban sacrificios a Ahrimán εἰς τόπον ἀνήλιον (en un lugar donde no se ve el Sol)[58]. Luciano hace que el mago Mithrobarzanes descienda a las profundidades subterráneas εἰς χωρίον ἔρημον καὶ ὑλῶδες καὶ ἀνήλιον (en un lugar solitario,

54. Himno órfico 46 (Roscher, *Lexikon*, *s.v.* «Iakchos»).

55. Un paralelo exacto figura en la leyenda de Izanagi, el Orfeo japonés, que sigue a su difunta esposa a los infiernos para rogarle que vuelva con él. Ella se muestra dispuesta, pero le pide que no la mire. Izanagi hace entonces una luz con su peine, es decir, con uno de los dientes masculinos de éste, perdiendo a su mujer (Frobenius, *op. cit.*, p. 343). En vez de esposa debe leerse aquí «madre», «ánima», «inconsciente». En lugar de la madre, el héroe trae de vuelta el fuego, Hiawatha el maíz, Odín las runas, etcétera.

56. Citado en De Jong, *Das antike Mysterienwesen*, p. 22.

57. Uno de los amantes filiales del mito demetriano es Jasón, al que Deméter abrazó en un sembrado tres veces labrado. Jasón fue por ello aniquilado por Zeus con el rayo. (Ovidio, *op. cit.*, IX, en Roscher, *op. cit.*, *s.v.* «Iasion», col. 60.)

58. *De Iside et Osiride*.





Figura 97. Cesto y serpiente. Tetradracma kistophores de plata.
Éfeso (57 a.C.).

pantanoso y en el que no se ve el Sol)[59]. Según el testimonio de Moisés de Corene, en Armenia se adoraba a la Hermana Fuego y al Hermano Fuente en una gruta. Juliano habla a propósito de la leyenda de Attis de una κατάβασις εἰς ἄντρον, de la que Cibeles volvía luego a traer de vuelta al exterior a su amante filial[60]. La gruta de Belén («casa del pan») en la que nació Cristo habría sido un *spelaeum* de Attis.

529 De la hierogamia forma parte otro de los simbolismos eleusinos, las canastillas o cestos místicos (figura 97), que según señala Clemente de Alejandría albergaban pasteles, ofrendas de sal y frutos. Sin embargo, el *synthema* (confesión) que de acuerdo con Clemente pronunciaba el μύστης, señala también a otra cosa: «He ayunado, he bebido el *kykeon*, tomado del cesto y, después de haber trabajado, lo he vuelto a depositar en la canastilla, y de la canastilla en el cesto»[61].

530 La pregunta por lo que había en el cesto la examina Dieterich[62] en detalle. El «trabajo» lo refiere él a una actividad fálica que debía realizar el *myste*. De hecho, contamos con representaciones del cesto místico en las que, rodeado de frutos, hay depositado un falo en su interior[63]. En la conocida como urna de Lovatelli, en cuyos relieves habrían de verse ceremonias eleusinas, aparece representado un *myste* acariciando a una serpiente enroscada en torno a Deméter. El hecho de que se acaricie al animal que causa la angustia apunta a una superación cultual del incesto. De acuerdo con el testimonio

59. Cf. Harman [ed.], *Menippus*, IV, p. 89.

60. *Oratio* V, cit. en Cumont, *Textes et monuments* I, p. 56.

61. Ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην. En lugar de ἐργασάμενος, Lobeck propone ἐγγευσάμενος, «después de haberlo probado». Pero Dieterich (*Mithrasliturgie*, p. 125) prefiere mantenerse fiel al texto transmitido.

62. *Op. cit.*, pp. 125 ss.

63. Por ejemplo, en un relieve de la Campania, junto a Lovatelli (*Antichi monumenti* I, IV, figura 5). El Príapo de Verona sostiene también un cesto lleno de falos.

de Clemente de Alejandría, en el arca mística había una serpiente[64]. Esta última simboliza el peligro que emana del movimiento regresivo de la libido. Rohde[65] señala que en las arretoforias se arrojaban pasteles en forma de falos y serpientes a la garganta situada junto al Thesmophorion; la fiesta estaba relacionada con la bendición de niños y cosechas[66]. De este modo, la serpiente desempeñaba también un gran papel en las iniciaciones bajo el curioso título de ὁ διὰ κόλπου θεός (el dios por el seno)[67]. Clemente menciona que el símbolo de los misterios de Sabazio era ὁ διὰ κόλπου θεός. δράκων δέ ἐστι καὶ οὗτος διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων. («El 'dios por el seno'; y éste es una serpiente, a la que se hace pasar por el seno del iniciado en los misterios»[68].) Por Arnobio sabemos que «se hace pasar una serpiente de oro por el pliegue de la túnica del consagrado, volviéndose a sacarla de las partes inferiores y del fondo»[69]. En el himno órfico 52 se invoca a Baqueo llamándolo ὑποκόλπιε, lo que indica que el dios penetra en el hombre como a través de unos genitales femeninos[70]. En los misterios eleusinos el hierofante proclamaba: ἔτεκε πότνια κοῦρον, Βριμὼ βριμόν («La augusta diosa ha dado a luz a un niño divino, Brimo a Brimos»)[71]. Sobre este evangelio navideño: «Hoy os ha nacido un niño», arroja una luz particularmente esclarecedora la tradición de que los atenienses «mostraban en silencio a los participantes en la epopteía [fiesta] el gran misterio epóptico maravilloso y perfectísimo... una espiga cortada»[72].

64. De Jong, *Das antike Mysterienwesen*, p. 21.

65. «ΣΚΙΡΑ», p. 124.

66. La madre es la dispensadora de alimento. Domingo se recrea en los pechos de la Madre de Dios, al igual que el adepto alquímico. La mujer solar de los namaqua está hecha de tocino. Al respecto cf. los delirios de grandeza de una paciente mía, que aseguraba que era «Germania y Helvecia, hechas única y exclusivamente de mantequilla dulce» (*Sobre la psicología de la* dementia praecox*: un ensayo* [OC 3,1, § 201]).

67. *Protrepticus*, II, 16, en Dieterich, *op. cit.*, p. 123.

68. *Op. cit.*

69. «... aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partis atque imis» (Dieterich, *op. cit.*).

70. Cf. las imágenes nietzscheanas: «en ti mismo atravesado», «en su propio pozo» [§ 446 y 459 del presente volumen]. En una oración a Hermes, conservada en un papiro londinense, se lee: ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν («Ven a mí, oh Hermes, como los niños al vientre de las mujeres». Kenyon, *Greek Papyri in the British Museum* I, p. 116; Papiro CXXII, II, 2 ss.; cit. en Dieterich, *op. cit.*, p. 97).

71. Brimo es «Deméter». Júpiter habría cohabitado con su madre Deo (Deméter) metamorfoseado en un toro, lo que hizo que la diosa se encolerizase. Para aplacarla le hizo creer que se había castrado. (Roscher, *op. cit.*, IV, *s.v.* «Sabazios», col. 253,5.)

72. Cf. De Jong, *op. cit.*, p. 22. El dios del grano de la Antigüedad era Adonis, cuya muerte y resurrección se celebraban todos los años. Era el amante filial de la Madre,



Figura 98. Cesto de Isis con serpiente.
Altar de mármol en el templo de Isis levantado en Roma bajo el principado de Calígula.

531 Los paralelos del motivo de la muerte y la resurrección son los de la pérdida y el reencuentro. Ambos aparecen en el culto exactamente en el mismo lugar, es decir, en las fiestas primaverales, similares a una hierogamia, en las que se escondía la imagen divina para luego volver a encontrarla. Según una tradición ajena al canon, Moisés habría abandonado su casa a los doce años de edad para impartir enseñanzas a los hombres. En parecidas circunstancias pierden de vista a Cristo sus padres, para reencontrarse con él de nuevo más tarde como maestro de sabiduría. Como perdían en la leyenda musulmana Moisés y Josué al pez, cuyo lugar era ocupado por el Jádir, así también reaparece de la tierra, repentinamente rejuvenecido, el dios del grano al que se daba por perdido y muerto.

532 Entendemos gracias a estos relatos lo consoladores que tuvieron que ser los misterios eleusinos para las esperanzas en el Más Allá del *myste*. Un epitafio eleusino dice:

> ¡Un bello misterio anuncian, en verdad, los bienaventurados dioses!
> ¡Para los mortales no una maldición, sino una bendición es la muerte!

pues el grano es el hijo y fecundador del seno de la tierra, como acertadamente observa Robertson (*Evangelien-Mythen*, p. 36).

533 Lo mismo afirma también de los misterios un himno homérico a Deméter:

> ¡Feliz aquel de entre los hombres que sobre la tierra viven que llegó a contemplarlos! Mas el no iniciado en los ritos, el que de ellos no participa, nunca tendrá un destino semejante, al menos una vez muerto, bajo la sombría tiniebla[73].

534 En un cántico de Iglesia del siglo XIX, escrito por Samuel Preiswerk, observamos el mismo simbolismo:

> La causa es tuya, Señor Jesucristo,
> la causa en la que estamos,
> y porque tuya es,
> de ningún modo puede perecer.
> Sólo que el grano de trigo, antes
> de brotar fértil a la luz del Sol,
> tiene que morir en el seno de la tierra,
> despojándose primero de su ser...
> Tú, oh Jesús, príncipe nuestro,
> ascendiste por el sufrimiento al cielo
> y llevas contigo por tu mismo camino
> a todo el que en ti cree.
> Haz, ay, que participemos todos
> en el sufrimiento y el Reino;
> y llévanos hacia la luz junto con tu causa
> a través de las puertas de tu muerte...[*].

535 Fírmico dice de los misterios de Attis:

> En una noche determinada se acuesta sobre una litera la imagen del dios, y se la llora con rítmicos lamentos. Luego, cuando consideran que la han llorado lo suficiente con estos llantos simulados, se introduce una luz. Entonces el sacerdote unge la garganta de todos los que han llorado, y a continuación entona en un murmullo las siguientes palabras: Consolaos, iniciados, porque el dios se ha salvado, y también un día seréis vosotros redimidos de vuestras penas[74].

73. De Jong, *op. cit.* [ambas citas], p. 14. [Cit. según la trad. de Alberto Bernabé Pajares, *Himnos homéricos*, Gredos, Madrid, 1978].

* *Gesangbuch für die Evangelisch-reformierte Kirche*, n.º 170 (pp. 186 ss.). [Traducimos *Sache* (lit. «cosa») por «causa», en un sentido jurídico. El lector debe entender bajo este término el «mundo» del que Cristo se constituye en abogado defensor y redentor con su Pasión. *N. del T.*]

74. «Nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur, et per numeros digestis fletibus plangitur. Deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur. Tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento

536 Este tipo de paralelos muestran lo poco que de humano-personal, y lo mucho que de mítico-universal, hay en la imagen de Cristo. El héroe es un ser extraordinario en el que mora un δαίμων, y éste es el que hace de él un héroe. Ésta es la razón de que las afirmaciones sobre el héroe sean casi siempre tan poco personales y tan a menudo típicas e impersonales. Cristo, como dice de primera mano la interpretación del cristianismo primitivo, es un ser divino. En muchísimos lugares de la Tierra, y con las más diversas variantes y matizaciones introducidas por las diferentes circunstancias históricas, el héroe salvador manifiesta ser un fruto de la penetración de la libido en las profundidades maternas de lo inconsciente. Las iniciaciones báquicas que aparecen representadas en el relieve en estuco de la Farnesina, albergan una escena en la que un *myste*, velado por el manto que envuelve su cabeza, es conducido a presencia de Sileno, el cual sostiene el λίκνον cubierto por un paño. El cubrimiento de la cabeza significa que se es invisible, es decir, que se está muerto[75]. Entre los nandi de África Oriental, los recién circuncisos, los iniciados, vagan por largo tiempo de un lado a otro, cubiertos con unos extraños sombreros cónicos hechos de hierbas, que descienden hasta el suelo tapándolos por todas partes. Los circuncisos son invisibles, es decir, se han convertido en espíritus. El velo de las monjas tiene el mismo significado. El iniciado muere de forma figurada como la semilla, crece otra vez hacia lo alto y finaliza su periplo en el harnero. Proclo cuenta que los *mystes* eran enterrados hasta el cuello[76]. La Iglesia es en cierto sentido una tumba de héroes. (¡Catacumbas!) El creyente desciende a la tumba para resurgir otra vez junto con el héroe. Que el significado que subyace a la Iglesia sea el del seno materno, es cosa que apenas puede ponerse en duda. La interpretación tántrica concibe el interior del templo como el interior del cuerpo, y al ἄδυτον se le denomina *garbha griha*, saco embrionario o útero. En este sentido pocas cosas serían más claras que la adoración del Santo Sepulcro. Un buen ejemplo de ello estaría representado por el Santo Sepulcro de San Esteban en Bolonia (figura 99). La iglesia misma, una construcción poligonal circular muy antigua, está levantada sobre los restos de un templo dedicado a Isis. En su interior se encuentra un *spelaeum* artificial, conocido como el «Santo Sepulcro», al que para acceder hay

murmure susurrat: Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία» (*De errore profanarum religionum*, XXII, I, p. 57).

75. Dieterich, *op. cit.*, p. 167.

76. *Op. cit.*

que pasar deslizándose por una puerta diminuta. Orando en un *spelaeum* como éste el fiel no puede por menos de identificarse con el que muere y resucita de nuevo, es decir, con el renacido. A parecidas iniciaciones parecen también haber servido las grutas neolíticas de Hal Saflieni en Malta. En el Museo Arqueológico de Florencia se conserva un *ossuarium* que a la vez es una estatua de Matuta (figura 100), la diosa de los muertos: la figura de arcilla de la diosa ha sido vaciada para que pudiera dar albergue a las cenizas. La ilustración reproducida permite apreciar que Matuta es la madre. Su asiento está adornado con esfinges, como corresponde a la madre de la muerte. (Cf. también el mito de Edipo.)

537 De las hazañas posteriores de Hiawatha sólo de unas pocas podemos aquí ocuparnos; entre ellas figura en el canto octavo la lucha de Hiawatha con Mishe-Nahma, el rey de los peces, que merece la pena mencionar por ser uno de los combates típicos del héroe solar. Mishe-Nahma es un pez monstruoso que tiene su morada en el fondo de las aguas. Desafiado a luchar por Hiawatha, engulle al héroe junto con su barco.

> En su ira se lanzó hacia arriba como una flecha,
> salió de un salto, brillando a la luz del Sol,
> y abriendo de par en par sus pavorosas fauces,
> engulló juntos a Hiawatha y su canoa.
>
> Hacia abajo en esa sombría caverna
> se zambulló Hiawatha de cabeza,
> como baja un tronco en un río tenebroso
> alzándose y hundiéndose por los rápidos;
> y cuando se vio en una oscuridad inmensa
> tanteó alrededor en su desamparado asombro,
> hasta dar con un corazón enorme que latía,
> resonando en aquella densa noche.
>
> Enfurecido golpeó entonces Hiawatha
> con el puño el corazón de Nahma,
> sintiendo cómo el poderoso rey de los peces
> se estremecía en cada uno de sus nervios y fibras...
> y atravesada dispuso luego Hiawatha
> su canoa de abedul para asegurar su vida,
> para que, al salir por las mandíbulas de Nahma,
> en aquella confusión y remolino
> no se viera arrojado y pereciera.

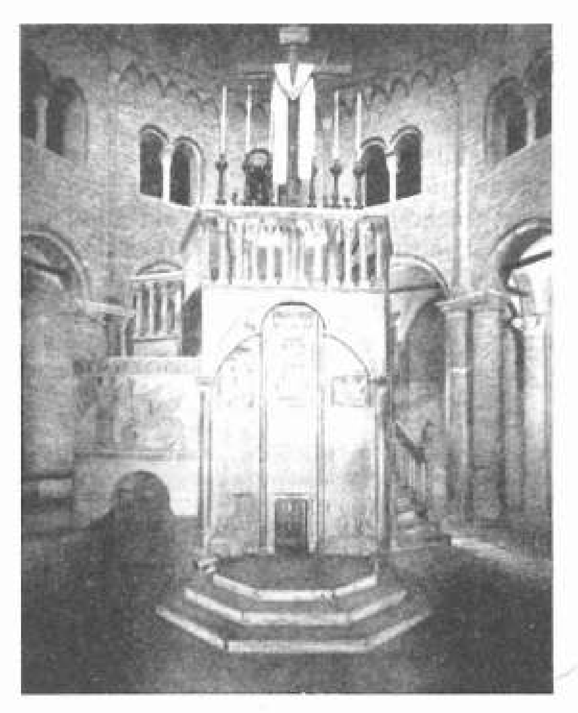


Figura 99. El «Santo Sepulcro» de San Esteban en Bolonia.

538 En la hazaña aquí descrita está difundido por toda la tierra el que podría considerarse el mito del héroe por antonomasia. Éste navega en barco, lucha con el monstruo marino, es engullido por él, se resiste a ser devorado o aplastado[77] (motivo de la resistencia y la afirmación), y llegado al interior del «dragón marino» busca el órgano vital de la bestia, para seccionárselo o destruirlo de algún otro modo. Muy a menudo el héroe da muerte al monstruo haciendo en secreto fuego en su interior; engendra así en secreto la vida, el Sol ascendente, dentro del cuerpo de la muerte. A consecuencia de ello, la bestia muere, y es arrastrada a tierra por la corriente, donde «ayudado por un pájaro» el héroe accede de nuevo a la luz diurna[78]. El pájaro sería en este punto

77. «Como nubes desfila el torbellino, / ¡mueve la llave, apártala del cuerpo!» (*Fausto*, Segunda Parte, acto I, p. 317).

78. Mencionaré aquí a modo de ejemplo el mito de Rata (Frobenius, *op. cit.*, pp. 64-66): «El barco navegaba suavemente por el océano, impulsado por un viento favorable, cuando Nganaoa exclamó un día: '¡Oh Rata, hay aquí un terrible enemigo que asciende de las profundidades!'. Era una almeja gigante, de cuyas valvas una se alzaba ya

un símbolo, por un lado, de la ascensión renovada del Sol, del renacimiento del fénix, y albergaría, por otro, una alusión a los «animales auxiliares», que, al ser aves, son seres alados, es decir, espíritus o ángeles (seres alados ellos mismos) que ofician de comadronas sobrenaturales en el trance del nacimiento. En el transcurso de este último suelen, en efecto, hacer aparición con frecuencia en los mitos mensajeros divinos, cosa que aún perdura en la costumbre de los padrinos (¡en alemán suizo *Götti* y *Gotte*!). El símbolo solar del ave que levanta el vuelo desde las aguas se ha conservado (etimológicamente) en el cisne que canta. La palabra *Schwan*, «cisne», deriva de la raíz «sven», como el Sol y los sonidos[79]. Este ascenso simboliza un renacimiento, un hacerse salir la

frente al barco, y la otra detrás de él, encontrándose el navío en medio. En cualquier momento, la terrible almeja podía cerrarlas, triturando entre sus fauces al barco y a todos los que se encontraban en él. Pero Nganaoa estaba preparado, y tomando en sus manos su larga lanza la arrojó rápidamente contra el cuerpo de la bestia, haciendo que la criatura se sumergiese de inmediato en las profundidades en lugar de atacarlos. Tras haber escapado a esta amenaza, continuaron su viaje. Pero poco tiempo después pudo oírse otra vez la voz del incansable Nganaoa: '¡Oh Rata, de nuevo emerge de las profundidades del océano un formidable adversario!'. Esta vez era un pulpo gigantesco, cuyos poderosos tentáculos abrazaron el barco buscando destruirlo. En ese momento crítico, Nganaoa enarboló una vez más su lanza, y la clavó en la cabeza de la bestia. Sus tentáculos se desplomaron sin vida, y el monstruo desapareció en el mar arrastrado por la corriente. De nuevo reemprendieron su singladura, pero sólo para aproximarse a una amenaza aún mayor. Y un día exclamó el valeroso Nganaoa: '¡Oh Rata, hay aquí una gran ballena!'. Sus monstruosas fauces estaban abiertas de par en par, y el barco se hallaba ya entre sus mandíbulas. Un solo instante más, y la ballena los habría engullido. Pero Nganaoa, el 'matador de dragones' (*the slayer of monstres*), rompió entonces su lanza en dos, y cuando la bestia iba a aniquilarlos introdujo ambos pedazos en las fauces de su enemigo, impidiéndole que pudiera cerrar sus mandíbulas. Luego saltó con presteza en la boca de la gran ballena (*engullimiento del héroe*) y miró dentro de su vientre. ¿Y qué vio? Sentados allí estaban sus padres: Tairitokerau, su padre, y Vaiaroa, su madre, que estando de pesca habían sido engullidos por aquella criatura del abismo... Se había cumplido el oráculo; el viaje había alcanzado su meta. Grande fue la alegría de los padres de Nganaoa al contemplar a su hijo, pues ahora estaban convencidos de que su liberación era inminente. Y también Nganaoa quiso consumar su venganza. Tomando uno de los dos pedazos de lanza clavados en las fauces de la bestia —pues con uno era suficiente para impedir que las cerrase y dejar abierto el camino para sus padres—, volvió a partirlo en dos y se sirvió de sus pedazos como dos varas con las que encender un fuego frotándolas. Luego pidió a su padre que mantuviera firmemente sujeta una de ellas abajo, y él mismo hizo girar la otra por encima hasta que el fuego empezó a brillar con un débil resplandor (*generación del fuego*). Luego, soplando sobre él hasta hacer brotar una llama, se apresuró a calentar con ella las partes grasas del vientre de la bestia (*corazón*). El monstruo, retorciéndose de dolor, buscó aliviar sus sufrimientos nadando hasta la tierra firme más próxima (*travesía por el océano*), y, cuando alcanzó un banco de arena (*arribada a tierra*), padre, madre e hijo saltaron a tierra desde las abiertas fauces de la bestia moribunda (*eclosión del héroe...*)». Cf. asimismo el esquema reproducido en la obra de Frobenius, *op. cit.*, p. 354 [§ 309 del presente volumen].

79. Cf. más arriba [§ 235 del presente volumen].



Figura 100. Matuta, una *Pietà* etrusca.

vida desde la madre[80], y, por tanto, la destrucción definitiva de la muerte, que, como relata un mito africano, vino al mundo debido al descuido cometido por una anciana. Al mudar ésta su piel (pues entonces los hombres rejuvenecían mudando la piel como las serpientes), la mujer se distrajo, y volvió a vestirse con la piel vieja en lugar de la nueva, pereciendo a causa de ello.

539 Lo que significa la lucha con el monstruo marino o el pez monstruoso resulta sencillo de entender: es la lucha a brazo partido de la consciencia por zafarse del letal abrazo de lo inconsciente. A ello apunta ya la generación del fuego en el vientre de la bestia. Se trata de un encantamiento apotropaico dirigido contra la oscuridad de lo inconsciente. La salvación del héroe es a la vez la salida del Sol, es decir, el triunfo de la consciencia (figura 101).

540 Pero, por desgracia, los efectos de tan heroica hazaña no suelen ser duraderos. Una y otra vez ha de reemprender el héroe sus trabajos, y en todos los casos bajo el signo de la liberación de la madre. Como fuera ya Hera (en su papel de madre perseguidora) la verdadera fuente de la que manaban las hazañas de Heracles, tampoco Nokomis permite a Hiawatha descansar, y por obra de aquélla ve éste amontonarse sin cesar en su camino dificultades siempre nuevas, aventuras mortíferas de las que tan posible es que el héroe salga triunfante como que encuentre la ruina acometiéndolas. Hombre y consciencia van siempre a la zaga de las metas de lo inconsciente; o bien se abandonan a una holgazana inactividad hasta que su libido les desafía a afrontar nuevos peligros; o bien se les echa encima, en el cenit de su existencia, una añoranza que vuelve sus ojos hacia el pasado, quedando entonces el héroe paralizado. Pero si el hombre se pone en camino y sigue la peligrosa llamada que le empuja a adentrarse en lo ignoto y aventurar lo imposible, ya sólo podrá o perecer en el intento o convertirse en héroe. La madre es, así, el demon que desafía al héroe a realizar sus hazañas y que pone igualmente en su camino la serpiente ponzoñosa que le hará caer. Así lo hace también Nokomis en el canto noveno, cuando, llamando a su lado a Hiawatha, le dice mientras el Sol se pone en purpúreo crepúsculo:

> Allá tiene su morada Megissogwon,
> la gran Pluma Perlada, el mago,

80. En la leyenda neozelandesa de Maui (Frobenius, *op. cit.*, pp. 66 ss.) el monstruo al que es preciso derrotar es la antepasada Hine-nui-te-po. Maui, el héroe, dice a los pájaros que le acompañan: «Amiguitos, cuando me deslice en la boca de la vieja, no podéis echaros a reír, pero cuando haya penetrado y vuelto a salir de nuevo, podréis saludarme con risas de júbilo». Luego Maui penetra en la boca de la anciana mientras ésta se encuentra dormida.

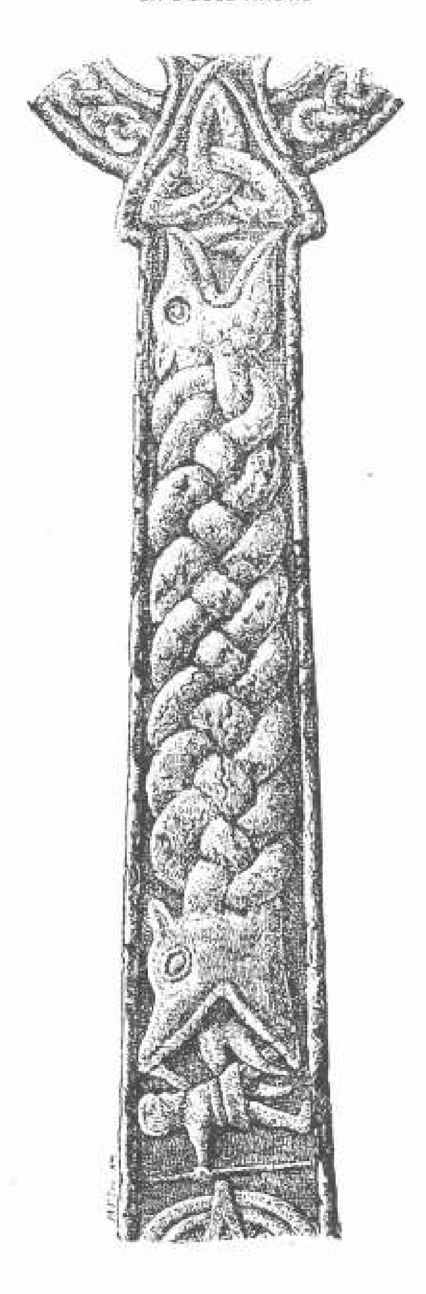


Figura 101. El combate de Vidarr con el lobo Fenris.
Relieve de una cruz. Cementerio de Gosforth (Cumberland).

> Manito de Riqueza y Wampum,
> custodiado por sus serpientes de fuego
> y sus oscuras aguas como boca de lobo.
> Allí podrás ver a sus serpientes de fuego,
> a sus grandes serpientes, las *kenabeek*,
> jugueteando y enroscándose en las aguas...

541 La amenaza que acecha en Occidente es la muerte, de la que nadie, ni siquiera el más fuerte, puede escapar. El mago, oímos ahora, fue quien dio muerte al padre de Nokomis. Ahora ella despacha a su hijo para vengar al padre. Los símbolos que se atribuyen al mago permiten entender fácilmente a quién está simbolizando éste. Serpiente y agua son atributos de la madre. La serpiente rodea con sus protectores y defensores anillos la roca materna, mora en la gruta, se enrosca en torno al árbol materno y custodia las riquezas, el «tesoro» escondido. Las aguas negras de la Estigia son, como la fuente cenagosa de Dhulqarnain, el lugar en que el Sol se extingue y hunde para renacer, el océano letal y nocturno de la madre devoradora. De camino hacia allí lleva consigo Hiawatha el aceite mágico de Mishe-Nahma, con el que su barca consigue cruzar las aguas de la muerte (una especie, por tanto, de poción de la inmortalidad, como la sangre del dragón para Sigfrido, etc.). Hiawatha acaba primero con la gran serpiente. De la «travesía nocturna por el océano» sobre las aguas estigias dice el poema:

> Durante toda la noche navegó por ellas,
> navegó por esas aguas indolentes,
> sepultadas bajo el moho de las edades,
> ennegrecidas por descompuestos juncos,
> sofocadas bajo ramas secas y hojas de lirios,
> estancadas e inertes, inhóspitas y umbrías,
> iluminadas por la trémula luz de la Luna
> y alumbradas por fuegos fatuos:
> hogueras encendidas por espectros difuntos
> en sus agotados campamentos nocturnos.

542 Esta descripción muestra claramente que éstas son las aguas de la muerte. Las plantas acuáticas descompuestas apuntan al motivo, ya mencionado, de ser abrazado y devorado. En la *Clave de los sueños de Jagaddeva*[81] se dice así: «Quien en sueños rodee su cuerpo con lianas, enredaderas o sogas, pieles de serpiente, hilos o tramas, morirá igualmente». Remito por lo demás a las evidencias antes aportadas a este propósito.

81. Von Negelein [ed.], p. 177.

543 Es indudable que lo que aquí está describiéndosenos es el reino de la «madre terrible», representado precisamente por el mago, una figura paterna negativa, o por un principio masculino interno a la madre, como a su vez está también representado el secreto *spiritus rector* que pone en marcha la empresa de Hiawatha por Nokomis, la madre, es decir, por un principio femenino que anida en el pecho del héroe. Como se corresponde ésta con el ánima de Hiawatha, se corresponde también aquél con el ánimus de la madre terrible.

544 Tras arribar al país de Occidente, el héroe desafía al mago a un combate singular. Da comienzo entonces una lucha terrible. Pero Megissogwon es invulnerable, y Hiawatha se ve impotente para vencerlo. Al atardecer, herido y sin esperanza, Hiawatha abandona por un tiempo la lucha a fin de recobrar fuerzas:

> Se detuvo a descansar bajo un pino,
> de cuyas ramas colgaban musgos
> y cuyo tronco estaba revestido
> con la piel de mocasín del Muerto,
> con el hongo blanco y amarillo.

545 De este árbol protector se dice que está vestido (con la piel de mocasín de los muertos, el hongo). Esta antropomorfización del árbol constituye un importante factor en todos los lugares en que reina su culto, como sucede, por ejemplo, en la India, donde no hay aldea que no posea su propio árbol sagrado (figura 102), al cual se viste y en general se trata como si fuese un ser humano. A los árboles se les unge con agua perfumada, se les rocía con polvos y se les adorna con coronas y túnicas. Como perforan sus orejas las personas como un encantamiento apotropaico contra la muerte, lo mismo sucede con el árbol sagrado.

> De todos los árboles de la India, ninguno es más sagrado para los hindúes que el... *aswatha* (*Ficus religiosa*). Lo conocen como el *Vriksha Raja* (rey de los árboles). Brahma, Vishnú y Maheswar tienen su morada en él, y su adoración es la adoración de la Tríada. Casi todas las aldeas indias tienen un *aswatha*[82].

546 Este «tilo centenario» de aldea, tan familiar para nosotros, está aquí claramente caracterizado como un símbolo materno: en él encuentran albergue los tres dioses. Por ello, cuando Hiawatha se retira a la sombra del *pine-tree*[83] para descansar, el que está dando

82. *Op. cit.*, p. 257.
83. El *pine-tree* es justamente el que pronuncia la significativa palabra *minne-wawa*.

no es un paso inocuo, porque la protección a la que recurre es la madre, cuyo vestido es una mortaja. Como ocurriera ya al luchar con el dragón marino, el héroe vuelve a necesitar aquí de la «ayuda de los pájaros», los serviciales animales que simbolizan las pertinentes ocurrencias y sugerencias de lo inconsciente, es decir, a la madre auxiliadora:

> De pronto, desde las ramas arriba suspendidas
> cantó *mama*, el pájaro carpintero:
> «Dirige tus flechas, Hiawatha,
> a la cabeza de Megissogwon,
> aciértale en la cresta que la corona,
> en la raíz de sus largas trenzas negras;
> ¡sólo allí podrás doblegarle!».

547 Curiosamente, todo hay que decirlo, «mama» es quien acude en su auxilio. Pero el pájaro carpintero había sido también «mama» de Rómulo y Remo, pues introducía a los gemelos la comida en la boca con su propio pico[84]. Este pájaro adeuda su especial significado al hecho de hacer agujeros en los árboles. Lo anterior permite entender que fuera celebrado en la leyenda romana como un antiguo monarca del país, un propietario o señor del árbol sagrado, el arquetipo del *pater familias*. Una vieja fábula cuenta que Circe, la esposa del rey Picus, lo transformó en el *Picus martius*. Lo mata y lo convierte en pájaro del alma. Picus pasaba también por ser un demonio del bosque y un íncubo[85], e igualmente por un adivino[86]. Entre los antiguos es frecuente que se lo identifique con Picumnus, el compañero inseparable de Pilumnus, y a los dos juntos se les llamaba directamente los *infantium dii*, los dioses de los niños pequeños. De Pilumnus, en particular, se decía que defendía a los recién nacidos de los funestos ataques del sátiro Silvano. El pájaro que acude en ayuda de Hiawatha aconseja ahora al héroe que dispare sus flechas a la coronilla del mago, por ser éste su único punto vulnerable. Se trata del punto en que arraiga su cabello, donde nace un dios de la cabeza de otro dios en la mitología, el mismo que siguen barajando aun hoy los niños en sus teorías sobre el nacimiento. Hacia allí

84. En el cuento de Cenicienta ésta es ayudada por el pajarillo que tiene su nido en el árbol que crece de la tumba de su madre.

85. Roscher, *op. cit.*, *s.v.* «Picus», col. 2496, 30.

86. El padre de Picus habría sido Sterculus o Sterculius, nombre que se deriva claramente de *stercus*, «excremento». También se decía de él que había inventado el abono. El creador originario que hizo a la madre, lo hizo a la manera infantil que veíamos antes. El dios supremo deposita el huevo, su madre, del que él mismo renace. En la alquimia, el *stercus* significa la *prima materia*.

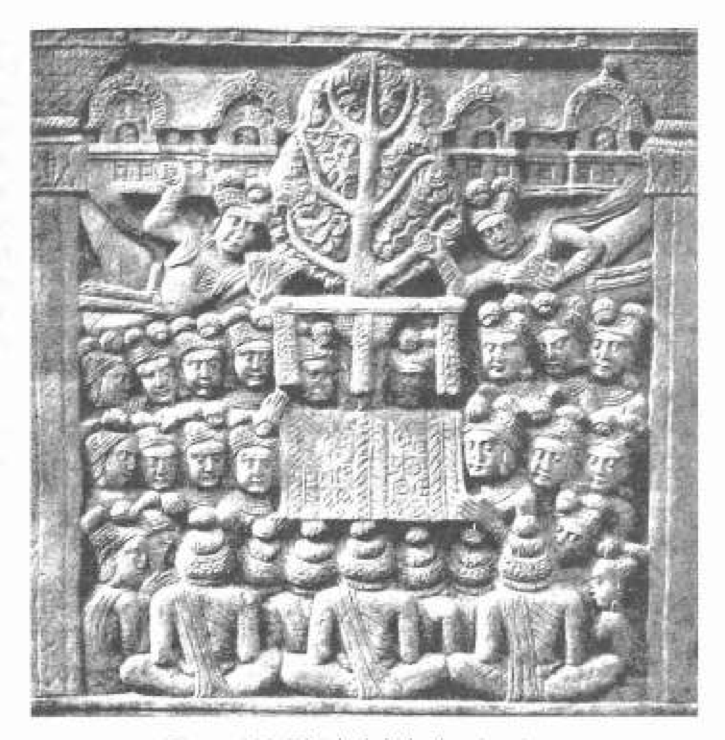


Figura 102. El árbol de la iluminación.
Relieve de una columna de Barhut, India (siglo I a.C.).

dirige Hiawatha tres flechas[87], dando así muerte a Megissogwon. Luego le arrebata la mágica coraza de *wampum*, que hace invulnerable a su poseedor, y abandona su cuerpo al borde del agua.

> En la orilla abandonó el cadáver,
> a medias en tierra, a medias en el agua,
> sus pies enterrados en la arena
> y su cabeza sumergida en el agua.

548 La situación es otra vez la del rey de los peces, pues el mago es la personificación de las aguas de la muerte, a su vez representantes de la madre devoradora. A ésta, la mayor de las hazañas de

87. La paciente de Spielrein fue atravesada por Dios con tres flechas en cabeza, pecho y ojo, produciéndose luego «una resurrección nada más que del espíritu» (*op. cit.*, p. 376). En la leyenda tibetana de Bogda Gesser Khan, el héroe solar atraviesa con una flecha la frente de la vieja demoníaca que lo engulle y escupe. En una leyenda de los calmucos, el héroe dispara su flecha contra el «ojo radiante» que se encuentra en la frente del toro.

Hiawatha, en la que bajo la figura negativa del padre ha vencido aquél simultáneamente a la madre terrible como demonio mortífero, le siguen las bodas de Hiawatha con Minnehaha. Hiawatha sólo puede prestar atención a su humanidad tras haber cumplido su destino heroico, es decir, tras haber hecho posible, por un lado, que el demon se transforme de indómito ser natural en poder a disposición del hombre, y haber liberado de forma duradera, por otro, a la consciencia del yo de la mortal amenaza de lo inconsciente en la figura de los padres negativos. Lo primero opera la creación de la voluntad; lo segundo significa que puede hacerse libremente uso de ésta.

549 De un canto posterior (el décimo segundo) hay que mencionar una pequeña fábula, intercalada por el poeta, en la que un anciano rejuvenece al pasar arrastrándose por el interior de una encina hueca[88]. En el canto décimo cuarto se relata la invención de la escritura por Hiawatha. Me limitaré a la descripción de dos signos jeroglíficos:

> A Gitche Manito, el Poderoso,
> el Señor de la Vida, lo pintó
> como si fuera un huevo, con puntas que se dirigían
> hacia los cuatro vientos de los cielos.
> En todas partes está el Gran Espíritu,
> tal era el significado de este símbolo.

550 El mundo está albergado en el huevo (figura 109), que lo rodea por todas partes; éste es la procreadora del cosmos, de cuyo símbolo se sirvieron tanto Platón como los *Vedas*. Esta madre es como el aire, que está también en todas partes. El aire, sin embargo, es espíritu, por lo que la madre del mundo es entonces un espíritu, un *anima mundi*. Y esta imagen es a la vez un símbolo de cuaternidad, que psicológicamente apunta siempre al sí-mismo. Representa, pues, lo exteriorísimo y lo interiorísimo, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, como en la idea india del *atman* que circunda los mundos y a la vez mora, «del tamaño de un pulgar», en el interior del corazón del hombre[89]. El segundo signo es el siguiente:

> A Gitche Manito, el Poderoso,
> a él, el espantoso Espíritu del Mal,
> lo pintó como una serpiente,
> como la gran serpiente Kenabeek.

88. Lo que es un sinónimo de penetrarse en la madre, sumergirse en el propio mundo interno, atravesarse una cosa, hacerse agujeros, perforarse las orejas, clavarse clavos, tragarse una serpiente, etcétera.

89. Al respecto cf. [Jung,] *Psicología y religión* [OC 11,1, § 97].

551 El espíritu del mal es el miedo, la prohibición, el adversario que se alza como un obstáculo en el camino tanto de la vida que lucha a brazo partido por ser eterna como de todas las grandes hazañas, y que a través de la traidora picadura de la serpiente insufla en el cuerpo el veneno de la debilidad y la vejez; él es todo lo que busca regresar, lo que amenaza con la fijación en la madre y la disolución y extinción en lo inconsciente. (Figuras 108 y 118.) Para el hombre heroico la angustia es desafío y tarea, porque sólo la audacia puede librarle de ella. Y si no se corre el riesgo, algo en el sentido de la vida se quiebra, y todo futuro se ve condenado a un aplanamiento sin esperanza, a un crepúsculo ya sólo iluminado por fuegos fatuos.

552 En el canto décimo quinto se relata cómo Chibiabos, el mejor amigo de Hiawatha, el amable intérprete de cantos y juegos, la encarnación del gozo de vivir, es atraído por los malos espíritus a una emboscada, pereciendo ahogado tras abrirse el hielo bajo sus pies. Hiawatha insiste en llorarlo, hasta que con la ayuda del mago consigue llamarlo otra vez a la vida. Pero el así revivido no es más que un fantasma, que se convierte en señor de la tierra de los espíritus. Siguen nuevas luchas, y tras ellas la pérdida del segundo amigo, Kwasind, la encarnación de la fuerza física. Estos acontecimientos son el presagio del fin, como lo fuera también en parecidos términos la muerte de Eabani en el *Poema de Gilgamesh*. En el canto vigésimo sobreviene la hambruna y, tras ella, la muerte de Minnehaha, anunciada por la aparición de dos taciturnos espíritus llegados de la tierra de los muertos; y en el canto vigésimo primero Hiawatha se dispone a emprender el viaje definitivo al país de Occidente:

> Voy a partir, ¡oh Nokomis!,
> en un lejano y largo viaje,
> a las puertas del poniente,
> a las regiones del viento patrio,
> del Viento Noroeste, Keewaydin.
>
> Por una pista y sendero luminosos,
> corriente abajo, como por un río,
> hacia el Oeste, hacia el Oeste navegó Hiawatha,
> navegó en el abrasador poniente,
> navegó hacia los vapores purpúreos,
> hacia la oscuridad de la tarde navegaba.
>
> Así fue como partió Hiawatha,
> Hiawatha el bienamado,
> en la gloria del Sol poniente,
> en las nieblas purpúreas de la tarde,
> hacia las regiones del viento patrio,

del Viento Noroeste, Keewaydin,
hacia las islas de los bienaventurados,
hacia el Reino de Ponemah,
hacia la tierra del Más Allá.

553 De su abrazo y encierro en el seno envolvente del océano, se zafa el Sol ascendiendo victorioso hacia lo alto, desde donde, tras alcanzar su cenit a mediodía y dejar tras de sí todas sus gloriosas hazañas, vuelve a sumergirse en el océano materno, en la noche que envuelve y da de nuevo a luz todas las cosas (figuras 11 y 67). Esta imagen fue sin duda la primera en estar realmente justificada para convertirse en la expresión simbólica del destino humano: en la aurora de la vida se separa el hijo con dolor de la madre y del hogar doméstico, para ganarse luchando su ascensión a la cima a él destinada, a menudo figurándose que su peor enemigo está delante de él esperándolo, y en realidad albergándolo en su interior: esa peligrosa añoranza del propio abismo, por ahogarse en su propia fuente, por ser arrastrado a lo hondo del Reino de las Madres. La vida del hijo es una continua lucha contra su extinción, una violenta y transitoria liberación de la noche siempre al acecho. Esta muerte no es un enemigo externo, sino un añorar en sí e internamente la quietud y el hondo reposo de un no-ser sabido, el clarividente sueño en el océano del devenir y la corrupción. Incluso cuando con mayor ardor parece perseguir el hijo armonía y equilibrio, hondura filosófica y artístico «rapto», lo que en realidad está buscando es la muerte, la inmovilidad, la plenitud y el reposo. Si, como Piritoo, se demora en exceso en esta morada de calma y de paz, se apodera de él la rigidez, y el veneno de la serpiente puede haberle paralizado para siempre. Si realmente ha de vivir, tiene que luchar y que sacrificar su añoranza por volver, para alcanzar así su verdadero cenit. Y de haberse elevado a su mediodía, ha de renunciar incluso al amor a su propio apogeo, porque en ningún lugar puede haber reposo para él. También el Sol renuncia a su grandísimo poder para apresurarse hacia delante, hacia los frutos del otoño, las semillas del renacimiento. El curso natural de la vida empieza por reclamar a la persona joven que renuncie a su infancia y a su infantil dependencia de sus padres carnales, a fin de no permanecer presa en cuerpo y alma en el funesto lazo del incesto inconsciente. Esta inclinación regresiva es desde sus etapas más primitivas combatida por los grandes sistemas psicoterapéuticos que nos parecen a nosotros ser las religiones. A través de la separación de la penumbra de la infancia se aspira a una consciencia autónoma. El Sol se eleva por encima de los vapores del horizonte y alcanza la claridad no enturbiada

de su cenit[90]. Llegado a su meta, vuelve sin embargo a descender para aproximarse a la noche. Se manifiesta esto en lo que podríamos metafóricamente describir como un progresivo escurrimiento de las aguas de la vida. Para volver a alcanzar la fuente, tendríamos que inclinarnos un poco más cada vez. Cuando nos encontramos en la cima, no hacemos de buen grado nada semejante. Germina en nosotros una resistencia contra la tendencia a inclinarse, sobre todo cuando se siente que a una parte de uno mismo le gustaría plegarse a este movimiento, porque detrás de él se adivina, y con razón, la presencia de algo que no es bueno, sino oscuro, odioso y amenazador. Sentimos que resbalamos, y empezamos a combatir esta inclinación y a defendernos de la insistente y oscura marea de lo inconsciente y su llamada seductora a regresar, ocultándonos tras el velo engañoso de ideales, principios y creencias sacralizadas. Si hemos de afirmarnos en la cumbre alcanzada, tenemos que preocuparnos sin cesar de mantener nuestra consciencia y actitud. Pero entonces se experimenta que esta lucha loable y aparentemente indispensable conduce con el paso de los años a marchitarse y atrofiarse internamente. Las convicciones se convierten en clichés que se recitan maquinalmente, los ideales, en costumbres rígidas, y el entusiasmo, en gesto automático. La fuente del agua viva se agota. Si nosotros mismos no lo notamos, quienes nos rodeen se darán seguramente cuenta de ello, y eso es algo que no deja de ser penoso. Y si por una vez nos atrevemos a echar una mirada dentro, acaso dejándonos arrebatar por el raro prurito de sincerarnos siquiera en una ocasión con nosotros mismos, es muy posible que nos sintamos invadidos por un barrunto de necesidades, añoranzas y miedos, y de cosas importunas y sombrías. El intelecto quiere escapar, pero a la vida le gustaría dejarse llevar por ellas. Es posible que nuestro destino nos guarde de ello, por estar cada uno de nosotros destinado a convertirse en una columna inamovible que soporte un edificio. Pero el δαίμων tira de nosotros con fuerza hacia abajo, y hace que traicionemos nuestros ideales acostumbrados y nuestras mejores convicciones, y aun que nos traicionemos a nosotros mismos, o al menos a quienes creíamos ser hasta ahora. Se produce entonces una verdadera catástrofe, por ser éste un sacrificio que nunca ha querido hacerse. Las cosas, sin embargo, ofrecen otro aspecto cuando ese sacrificio se hace de buen grado. Entonces no es él una revolución, ni una «transvaloración de todos los valores», ni la destrucción de todo lo que fuera sagrado un día, sino transformación y conserva-

90. Cf. μεσουράνισμα ἡλίου: el cenit del Sol como símbolo de la iluminación del iniciado en Zósimo (Berthelot, *Alch. Grecs*, III, V^bis^, p. 118).

ción. Todo lo joven se vuelve un día viejo, todo lo bello se marchita, toda calidez se enfría, todo resplandor se extingue, y toda verdad se vuelve hueca y huera. Porque todas esas cosas cobraron figura un día, y todas las figuras están expuestas a los efectos del tiempo; todas ellas envejecen, enferman y se desintegran —a menos de que se transformen—. Pueden, además, hacerlo, porque la chispa invisible que las encendió un día posee una fuerza eterna que le permite regenerarse infinitas veces. Nadie debería negar lo peligroso del descenso, pero se puede tener la audacia de descender. Nadie necesita ser tan audaz, pero no hay duda de que alguien lo será. Quien tenga que bajar, que lo haga con los ojos abiertos, porque el suyo es un sacrificio que amedrenta aun a los mismos dioses. A todo descenso le sigue un ascenso. Las figuras que se desvanecen son reconfiguradas, y una verdad sólo tiene validez a largo plazo cuando cambia y da testimonio en figuras y lenguas nuevas, como vino nuevo que se mete en odres nuevos.

554 *The Song of Hiawatha* contiene un material muy apropiado para encauzar las enormes potencialidades que alberga el espíritu humano para la simbolización arquetípica y estimular la creación de figuras nuevas. Los productos, sin embargo, albergan siempre los mismos problemas humanos, que revestidos una y otra vez con nuevos mantos simbólicos ascienden sin cesar del mundo de sombras de lo inconsciente.

555 Chiwantopel le recuerda también a *Miss* Miller a otro héroe, que sale a escena con los ropajes del Sigfrido wagneriano. En su monólogo exclama Chiwantopel: «[No hay] ni una que me comprenda, ni una que se me parezca o que tenga un alma hermana de la mía». *Miss* Miller dice que la tonalidad emocional de este pasaje sería extraordinariamente parecida a la de los sentimientos que Sigfrido alberga por Brunilda. Esta analogía constituye una buena ocasión para que echemos un vistazo a la relación entre Sigfrido y Brunilda en la obra de Wagner. Como es sabido, Brunilda, la Valquiria, contempla con ojos propicios la relación incestuosa entre hermanos de la que nace Sigfrido. Mientras que Sieglinde es la madre humana, Brunilda desempeña el papel de madre simbólica, de «madre en espíritu» (la *imago* de la madre). Pero contrariamente a lo que fuera Hera para Heracles, Brunilda no es la perseguidora del héroe, sino su auxiliadora. El pecado del incesto, del que Brunilda se hace también reo por su complicidad en el crimen, constituye el motivo de que sea repudiada por Wotan. El nacimiento de Sigfrido de la hermana-esposa lo identifica con Horus, el Sol renacido, una reencarnación del dios Sol agonizante. El nacimiento del Sol joven, el hombre-dios, se verifica en este caso a partir de seres humanos, pero éstos

no son aquí más que los vehículos de los símbolos cósmicos. Por ello, el parto ve descender sobre él la protección de la madre en espíritu, y ésta envía a Sieglinde, con el niño gestándose en su vientre[91], de «travesía por el mar nocturno» hacia Oriente:

> ¡Vete, pues, apresúrate
> hacia Oriente!...
>
> ¡El más noble héroe del mundo
> albergas tú, oh mujer,
> en tu seno protector[92]!

556 El motivo del desmembramiento reaparece en la espada hecha pedazos de Sigmundo, la cual es conservada a buen recaudo para Sigfrido. De lo desmembrado vuelve la vida a recomponerse (el milagro de Medea). Como ensambla uno a uno los trozos un herrero, así también se recompone de nuevo al difunto desmembrado. (Esta metáfora aparece también en el *Timeo* de Platón, donde se unen con clavijas las mitades del mundo.) En *Rigveda* 10, 72, el Creador del mundo, Brahmanaspati, es un herrero:

> Este mundo lo soldó
> Brahmanaspati como un herrero de grueso[93].

557 La espada simboliza el poder del Sol, motivo por el que de la boca del Cristo apocalíptico sale también una espada (figura 19), es decir, el fuego engendrador, la palabra o el *logos* generador. En el *Rigveda*, Brahmanaspati es la oración[94], a la que se atribuye significado premundanal y creador (*Rigveda* 10, 31):

> Y esta oración del cantor, expandiéndose,
> se convirtió en una vaca que existía ya antes que el mundo;
> morando juntos en este seno de Dios,
> niños de acogida de una misma prole son los dioses[95].

558 El *logos* se convierte en vaca, es decir, en madre grávida de dioses. La transformación del *logos* en la madre no tiene en sí misma nada de extraordinario, toda vez que en los *Hechos de Tomás* se invoca al Espíritu Santo como Madre. Además, aunque la *imago* de

91. Compárese con la huida de María a Egipto, la persecución de Leto, etcétera.
92. *La Valquiria*, vv. 1782 s., 1792 ss.
93. Deussen, *Geschichte der Philosophie* I, p. 145.
94. *Op. cit.*, p. 139.
95. *Op. cit.*, p. 140.

la madre se convierta por un lado para el héroe en el mayor de los peligros, por eso mismo precisamente pasa también a ser ella la única fuente de sus hazañas y de su ascenso. Este último simboliza la renovación de la luz y, por tanto, un renacer de la consciencia desde su entenebrecimiento, es decir, desde su regresión a lo inconsciente.

559 El motivo de la persecución no está ligado aquí a la madre, sino a Wotan, en parecidos términos a los de la leyenda de Lino y las demás sagas en las que el padre es asimismo el perseguidor. Wotan es el padre de Brunilda, la cual mantiene con él una peculiar relación. Brunilda dice a Wotan:

> A la voluntad de Wotan hablarás
> si me dices lo que quieres.
> ¿Quién soy yo
> de no ser tu voluntad?
>
> Wotan:
>
> Conmigo únicamente me aconsejo
> cuando hablo contigo...[96].

560 Brunilda es una suerte de disociación de Wotan, una personalidad parcial de éste, algo parecido a lo que fuera Palas Atenea para Zeus. Es una especie de mensajera o ejecutiva de Wotan, y se corresponde, por tanto, con un ángel de Yahvé o del Dios cristiano, con el «ojo de Ahuras» o *vohumano*, el buen pensamiento de Dios en Persia, con el *nabu* babilonio (la sentencia del destino), o con Hermes, el mensajero de los dioses, más tarde convertido en filosófica razón cósmica y en *logos*. En Asiria el papel del *logos* lo desempeña el dios del fuego, Gibil. Que Wagner ponga la potestad ejecutiva de un dios tan belicoso como Wotan en manos de una entidad femenina, es algo que no deja de ser curioso pese al antecedente griego de Palas Atenea. Una figura muy similar es la de Core en los *Hechos de Tomás*, de la que el apóstol canta:

> La doncella es hija de la luz,
> sobre ella reposa el orgulloso resplandor de los reyes,...
>
> Sobre lo alto de su cabeza está entronizado el rey,
> y alimenta a los que bajo él moran con su alimento divino.
> En su cabeza reposa la verdad,...

96. *La Valquiria*, vv. 900-903 y 907-908

> Su lengua se parece a la cortina de la puerta
> que se aparta para dar paso a los que entran.
> Su cuello asciende como peldaños,
> y el primer arquitecto del mundo lo creó.
> Sus dos manos señalan anunciadoras al coro
> de los eones bienaventurados,
> y sus dedos, a las puertas de la ciudad[97].

561 Esta doncella es, según los *Hechos de Tomás*, la «madre de la sabiduría». A la inversa, también al Espíritu Santo se le adora en una oración eucarística de los *Hechos de Tomás* en figura femenina:

> Ven, conocedora de los misterios de los elegidos;
> Ven, tú que participas en todas las luchas del
> noble luchador;...
>
> Ven, calma (silencio),
> tú que revelas las hazañas de toda grandeza;
> ven, tú que desvelas lo oculto
> y das a conocer los misterios;
> ven, santa paloma,
> tú que das a luz a los gemelos;
> ven, madre oculta;...[98].

562 Esta celebración eucarística tiene lugar en un momento singular, inmediatamente después de que haya liberado Tomás a una «bella mujer» del «lascivo demonio» que llevaba años atormentándola. Seguramente, apenas cabe presumir aquí una coincidencia casual, porque terapéuticamente hablando el himno implica la conversión de una obsesión sexual en el reconocimiento de las cualidades positivas del espíritu femenino.

563 Con los *Hechos de Tomás* concuerdan la opinión ofita de que el Espíritu Santo habría sido la «primera palabra», la «madre de todo lo viviente», y la idea valentiniana de que sería «la palabra de la madre de arriba». De este material se desprende que la Brunilda wagneriana es una de las muchas figuras del ánima que se atribuyen a las divinidades masculinas, las cuales representan sin excepción una disociación en la psique masculina propensa a vivir una obsesiva existencia independiente. La tendencia a la autonomía acarrea consigo que el ánima anticipe ideas y decisiones de la consciencia masculina, haciendo así que ésta tenga constantemente que enfrentarse a situaciones que no ha buscado y que, en apariencia, tampoco habría provocado. En esta situación se encuentra el mismo Wo-

97. Hennecke [ed.], *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 260.
98. *Op. cit.*, p. 270.

tan, como cualquier héroe masculino inconsciente de su propia e intrigante femineidad.

564 Esta imagen ha pasado también por la mente de Wagner:

Lamentación de Wotan

Ninguna conocía como ella
mis pensamientos más secretos;
ninguna conocía como ella
la fuente de mi voluntad;
ella misma era
de mi deseo el seno creador;
¡y ahora es ella la que ha roto
esta bienaventurada unión[99]!

565 El pecado de Brunilda consiste en haber protegido a Sigmundo. Pero lo que tras eso se esconde es el incesto. Éste aparece proyectado en la unión de hermano y hermana, de Sigmundo y Sieglinde. Pero simbólicamente el que ha penetrado en el seno de su propia hija para rejuvenecerse ha sido Wotan, el padre. Este hecho arcaico aparece aquí un tanto velado. Pero en la saga de *Entkrist* cobra expresión manifiesta por boca del Diablo, el padre del Anticristo. Con razón se indigna Wotan con Brunilda, pues ella ha desempeñado el papel de Isis, arrebatando al anciano el poder de sus propias manos con el nacimiento del hijo. La primera acometida del fin en la figura filial de Sigmundo ha conseguido Wotan rechazarla, haciendo a continuación pedazos la espada de Sigmundo, pero éste vuelve a alzarse en su nieto. Y de esta fatalidad inevitable se hace siempre servidora la mujer que revela sus secretos pensamientos; de ahí la impotente cólera de Wotan, incapaz de reconocer lo contradictorio de su propia naturaleza.

566 Al nacer Sigfrido muere Sieglinde, como no puede por menos de ser. Pero la madre adoptiva no es ahora una mujer[100], sino un dios ctónico, un enano lisiado perteneciente a esa raza que ha abjurado de amar[101]. El dios del mundo subterráneo egipcio, la sombra

99. *La Valquiria*, vv. 1867-1874.

100. Grimm menciona la leyenda de que Sigfrido fue amamantado por una cierva.

101. Cf. Grimm, *Deutsche Mythologie*, I, pp. 314 s. Mime o Mimir es un ser gigantesco de gran sabiduría, un «viejo dios de la naturaleza» al que frecuentan los Ases. Fábulas posteriores hacen de él un espíritu del bosque o un hábil herrero. Como recaba consejo Wotan a la mujer sabia, Odín recurre a la fuente de Mimir, en la que yacen ocultas sabiduría e inteligencia. Solicita allí que le den a beber un brebaje (el filtro de la inmortalidad), pero éste no es puesto en sus manos hasta que sacrifica un ojo a la fuente. La fuente de Mimir esconde una alusión inequívoca a la *imago* materna. En Mimir y en su fuente se condensan madre y embrión (enano, Sol subterráneo, Harpócrates); pero él

mutilada de Osiris (el cual celebra una resurrección un tanto triste en Harpócrates), se ocupa también de la educación del Horus que habrá de vengar la muerte de su padre.

567 Entretanto Brunilda duerme su sueño mágico en la montaña en la que ha sido inducida a un profundo coma por Wotan con la espina mágica (*Edda*)[102], rodeada por un muro de llamas que nadie puede atravesar y que, sin embargo, simboliza a la vez el deseo ardiente del héroe por alcanzar lo prohibido[103]. Pero Mime se convierte ahora en enemigo de Sigfrido y trata de darle muerte a través de Fafner. Se revela aquí la naturaleza dinámica de Mime: es el representante masculino de la madre terrible que pone al gusano ponzoñoso en el camino de su hijo[104]. La añoranza que siente Sigfrido por la *imago* materna lo aleja de Mime:

SIGFRIDO:
¡Afuera con el íncubo!
No quiero volver a verlo.
¡Si tan sólo supiese cómo era mi madre!
¡No puedo ni imaginármelo!
Como los de una corza
seguro que brillaban
sus ojos claros y luminosos[105].

568 Sigfrido quiere separarse del «íncubo» que ha sido «madre» para él en el pasado, y avanza a tientas impulsado por la añoranza que tiene de su otra madre. También en su caso conquista la naturaleza un escondido significado materno («corza»), y también él descubre

es a la vez, como madre, la fuente de la sabiduría y del arte. Como estaba correlacionado Bes, el enano y maestro, con la diosa madre egipcia, lo está también Mimir con la fuente materna. En el drama de Barlach, *Der tote Tag*, la mujer demoníaca posee un espíritu doméstico, el *Steißbart*, que como Bes es un acompañante enano. Estas figuras son mitológicamente figuras del ánimus. Para la figura del ánimus cf. [Jung,] *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2, § 328 ss.].

102. En la celebración homérica del hierogamo el sueño mágico tiene también aquí su sitio.

103. Cf. las palabras de Sigfrido [Vv. 2641-2650]: «Atravesando ardiente fuego / corrí hacia ti; / ni escudo ni coraza / protegieron mi carne: / ahora las llamas // brotan de mi pecho; / mi sangre hierve / hasta florecer de pasión; / en mí se ha encendido / un fuego devorador».

104. El dragón de la caverna es la madre terrible. (Figura 108.) En las leyendas alemanas es frecuente que la doncella en apuros aparezca metamorfoseada en una serpiente o un dragón a los que se ha de dar un beso bajo esta figura, tras lo cual la bestia se transforma en una hermosa joven. De ciertas mujeres sabias se dice que tienen cola de pez o de serpiente. En la «montaña de oro» la hija de un rey es convertida en serpiente mediante un hechizo. En Oselberg, junto a Dinkelsbühl, mora una serpiente que tiene cabeza de mujer y lleva un llavero al cuello. (Grimm, *op. cit.*, II, p. 809.)

105. *Sigfrido*, vv. 1462-1470.

en los sonidos de la naturaleza un barrunto de la voz y de la lengua de su madre:

SIGFRIDO:
¡Gracioso pajarillo!
Nunca hasta hoy oí tu voz;
¿tienes tu morada en este bosque?
¡Con sólo que entendiese sus dulces gorjeos!
Seguro que algo estás diciéndome,
¿acaso tal vez de la madre amada[106]?

569 Pero el diálogo entre Sigfrido y el pájaro atrae fuera de la cueva a Fafner. Su añoranza de la *imago* materna ha expuesto inesperadamente a Sigfrido al peligro de volver la vista atrás, hacia la infancia y la madre humana, que por ello se transforma de inmediato en dragón que lo amenaza de muerte. En éste ha conjurado Sigfrido a manifestarse al reverso tenebroso de lo inconsciente, es decir, a su naturaleza devoradora (figuras 69 y 70), personificada por el terror del bosque que habita en la gruta. Fafner es el guardián del tesoro; éste, la fuente de la vida y del poder, yace oculto en su cueva. En apariencia, la madre posee la libido del hijo (ese tesoro que custodia tan celosamente), y en realidad eso es exactamente lo que sucede, al menos mientras el hijo siga siendo inconsciente de sí mismo[107]. En lenguaje psicológico quiere esto decir que en la *imago* materna, es decir, en lo inconsciente, yace oculto el «objeto precioso difícil de alcanzar». En este símbolo está insinuándose un misterio de la existencia, del que la mitología habla en innumerables símbolos. Cuando estos últimos hacen aparición en sueños individuales, resulta posible averiguar que con ellos está significándose algo así como un centro de la personalidad global, es decir, de la totalidad psíquica, compuesta por lo consciente y lo inconsciente. Sobre este asunto tengo que remitir al lector a posteriores trabajos míos, en los que me ocupo en detalle del símbolo del sí-mismo[108]. Lo conquistado por Sigfrido en su lucha con Fafner lo ha descrito con gran cantidad de detalles su leyenda: en el *Edda* Sigurd se come el corazón de Fafner[109], el asiento de la vida, y se hace además con la túnica de la invisibilidad, gracias a cuyos poderes mágicos se transformó Alberico en una serpiente: una alusión al motivo del rejuvenecimiento

106. *Op. cit.*, vv. 1482-1487.
107. Sobre este problema léase la obra de Barlach (*op. cit.*), en la que se alberga una brillantísima exposición del complejo materno.
108. [Jung,] *Tipos psicológicos* [OC 6]; *Psicología y alquimia* [OC 12]; *Aion* [OC 9/2]; Wilhelm y Jung, *El secreto de la Flor de Oro* [cf. OC 13,1].
109. *Edda*, I, p. 124.

por la muda de la piel. Otra túnica que promete bienaventuranza es el saco amniótico que algunos recién nacidos llevan a veces al nacer sobre la cabeza (la *Glückshaube* o «cofia de la buena suerte»). Al beberse la sangre del dragón, Sigfrido aprende además a entender el lenguaje de las aves y entra de este modo en una relación especial con la naturaleza, asumiendo gracias a su sabiduría una posición dominante. Y no en último lugar se hace también con el tesoro [*Hort*].

570 *Hort* es una palabra del antiguo y medio alto alemán que significa «tesoro reunido y custodiado»; gótico *huzd*, antiguo nórdico *hodd*, germano *hozda*, del pregermano *kuzdho* —por *kudtho*—, lo «oculto». Kluge[110] lo asocia con el griego κεύθω, ἔκυθον, «cubrir», «ocultar», el alemán *Hütte*, «cabaña» (*Hut*, «custodia», *hüten*, «custodiar», inglés *hide*, «esconder»), y la raíz germánica *hud*, del indogermánico *kuth* (así como con κεύθω y κύσθος, «cavidad», «sexo femenino», aunque en este caso su opinión es más discutible). Prellwitz[111] asocia también el gótico *huzd*, el anglosajón *hyde*, el inglés *hide* y el alemán *Hort* con el griego κεύθω. Withley Stokes[112] deriva el inglés *hide*, el anglosajón *hydan*, el nuevo alto alemán *Hütte*, el latín *cûdo*, «casco», y el sánscrito *kuhara* (¿«gruta»?) del protocelta *koudo*, «encubrimiento», latín *occultatio*. Dentro de este contexto tiene también que mencionarse lo relatado por Pausanias:

> Había en Atenas un «lugar sagrado [*témenos*] consagrado a Gea con el sobrenombre de Olimpia. Aquí se abre el suelo más o menos un codo; y cuentan que el agua desapareció en su interior tras las inundaciones de los días de Deucalión; y todos los años arrojan en él flor de harina amasada con miel»[113].

571 Hemos visto ya que en las arretoforias se arrojaban a una grieta tortas a las que se había dado previamente forma de serpientes y falos. Mencionábamos esta costumbre en relación con ceremonias destinadas a garantizar la fecundidad de la tierra. El diluvio mortal ha vuelto otra vez a escurrirse, significativamente, por la garganta terrestre, es decir, otra vez por la madre, pues de ella fue de quien vino un día la muerte universal. El diluvio no es más que la contrafigura de las aguas que todo lo vivifican y alumbran: Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται (del río Océano, que es la proge-

110. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, s.v. «Hort».

111. *Griechische Etymologie*, s.v. «κεύθω», p. 219.

112. *Urkeltischer Sprachschatz*. Fick, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, II, p. 89.

113. Pausanias, I, *op. cit.*, 18, 7, p. 42.

nie de todas las cosas)[114]. Se ofrendan a la madre pasteles de miel, para que ésta respete nuestra vida. También en Roma se arrojaba todos los años un presente en dinero al *lacus Curtius*, el que fuera un día una garganta que sólo la muerte en sacrificio de Curcio pudo cerrar. Curcio fue el héroe que descendió al mundo subterráneo para conjurar el peligro que amenazaba al Estado romano desde la abertura del precipicio. En el Amphiaraion de Oropos, los sanados por incubación en el templo arrojaban sus ofrendas pecuniarias a la fuente sagrada. De ella dice Pausanias:

> Pero cuando alguien ha sido curado de su enfermedad gracias a una sentencia del oráculo, es costumbre que se arroje una moneda de plata o de oro a la fuente; porque de aquí se piensa que habría ascendido a lo alto Anfiarao convertido ya en un dios[115].

572 Es de suponer que esta fuente de Oropos era también el emplazamiento en que había tenido lugar la *katábasis* de Anfiarao. Varias fueron en la Antigüedad las entradas en el Hades. Así, en Eleusis había una garganta por la que subió y bajó Aidoneo al secuestrar a Core. Y había barrancos por los que las almas podían ascender a la superficie. Detrás del templo de Ctonia en Hermione había un recinto consagrado a Plutón, en el que se abría la grieta por la que Heracles había ascendido arrastrando a Cerbero, y también había allí un lago «Aquerúsico»[116]. Esta grieta es, pues, la entrada a los lugares en los que se vence a la muerte. La grieta del Areópago de Atenas pasaba por ser la morada de los habitantes del mundo subterráneo[117]. A ideas parecidas apunta una antigua usanza griega[118], por la cual se enviaba a las jóvenes, con el fin de probar su virginidad, a una gruta en la que habitaba una serpiente venenosa. Si eran mordidas por la serpiente, se tenía esto por un signo de que ya no eran vírgenes. En las postrimerías del siglo v volvemos a tropezarnos con este mismo motivo en la leyenda romana de San Silvestre:

> Había en la roca Tarpeya sobre la que se levanta el Capitolio un dragón gigantesco. Una vez al mes, los magos descendían a su presencia por 365 peldaños junto con las vírgenes sacrílegas, como si bajasen al infierno, portando ofrendas y sacrificios expiatorios de los que la gran bestia pudiese tomar alimento. Este dragón ascendía de improviso súbitamente, y, aunque no salía al descubierto, conta-

114. *Ilíada*, XIV, 246.
115. *Op. cit.*, I, 34, 4, p. 82.
116. Rohde, *Psyche*, I, p. 124.
117. *Op. cit.*
118. Maehly, *Die Schlange im Myhtus und Kultus der klassischen Völker*, p. 13.

minaba el aire circundante con su aliento, haciendo que muriesen personas y que se viviesen grandes sufrimientos por la muerte de los niños. Un día que San Silvestre tuvo una discusión con los paganos en defensa de la verdad, éstos se presentaron ante él y le dijeron: «Silvestre, desciende tú a presencia del dragón, y en nombre de tu Dios haz que cese, aunque sólo sea durante un año, de matar a la gente»[119].

573 San Pedro se apareció a Silvestre en sueños, aconsejándole que, conforme al ejemplo del Apocalipsis, cerrase esta puerta del mundo subterráneo con cadenas:

> Luego vi un ángel que bajaba del cielo y tenía en su mano la llave del abismo y una gran cadena. Dominó al Dragón, la serpiente antigua —que es el Diablo y Satanás— y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al abismo, lo encerró y puso encima los sellos[120].

574 A comienzos del siglo V, el autor anónimo del *De promissionibus*[121] refiere la siguiente leyenda, muy similar a la anterior:

> En una gruta cercana a la ciudad de Roma había un dragón de tamaño gigantesco, un ingenio mecánico terrorífico y espantoso que tenía una espada en la boca[122] y cuyos ojos eran piedras preciosas de color rojo brillante[123]. Todos los años se le ofrendaban allí en sacrificio vírgenes consagradas y adornadas con flores del modo siguiente: al descender con sus ofrendas, las jóvenes pisaban el peldaño al que estaba unido el mecanismo diabólico de la bestia, y eran atravesadas por la espada que salía impulsada hacia delante, derramándose sangre inocente. Cierto monje, cuyas buenas obras eran conocidas del patricio Estilicón, acabó con el dragón de este modo: con un bastón y con la mano fue examinando todos los peldaños hasta descubrir el diabólico artificio, y descendiendo de un salto destruyó al dragón y lo hizo pedazos, demostrando que las cosas fabricadas por mano humana no son dioses.

119. Duchesne, *Liber Pontificalis*, I, p. CIX; cit. en Cumont, *Textes et monuments* I, p. 351.
120. Ap 20, 1 ss.
121. Citado en Cumont, *op. cit.*
122. Al respecto cf. Ap 20, 3. Con este mismo motivo del dragón armado que atraviesa a las mujeres nos encontramos en un mito de la tribu de oysterbai, en Tasmania: «Un pez diablo moraba en el hueco de una roca, ¡un pez diablo gigantesco! El pez era enorme y tenía un aguijón muy largo. Desde su guarida espiaba a las jóvenes mientras se bañaban, y luego las atravesaba con su aguijón, las mataba y se las llevaba. Y durante un tiempo ya no se las veía». Dos héroes dieron después muerte al monstruo, y encendiendo un fuego hicieron resucitar a las jóvenes. (Frobenius, *op. cit.*, p. 77.)
123. Los ojos del Hijo del hombre son como «llama de fuego» (Ap 1, 14).

575 El héroe que lucha con el dragón tiene muchas cosas en común con él o asume cualidades suyas, como, por ejemplo, la invulnerabilidad, los ojos de serpiente, etc. Dragón y hombre pueden ser una pareja de hermanos, al igual que Cristo se identifica a sí mismo con la serpiente que —*similia similibus*— combatió la plaga de las serpientes del desierto (Jn 3, 14). Como serpiente, a Cristo ha de «elevársele» a la cruz; es decir, como hombre que sólo puede pensar y querer humanamente y que, por ello, no puede dejar jamás de sentir añoranza de la infancia y de la madre volviendo la vista atrás, Cristo ha de morir teniendo la vista fija en el pasado. En esta fórmula no ha de verse nada más que una interpretación psicológica del símbolo de la crucifixión, que a juzgar por los miles de años que viene ya haciendo sentir su influencia tiene que ser una idea que da de algún modo de lleno en la esencia del alma humana. De no serlo, en efecto, este símbolo se habría desvanecido hace ya mucho tiempo. Prescindo aquí del punto de vista teológico, como en general en todos los pasajes de este libro en que me ocupo de la psicología de las figuras religiosas. Pero me gustaría dejar expresa constancia de ello, porque soy consciente de que mi método comparativo suele yuxtaponer figuras entre las que desde otro punto de vista apenas si cabe establecer una comparación. Tengo muy claro que un profano en cuestiones psicológicas puede escandalizarse ante este tipo de comparaciones. En cambio, quien esté profundamente familiarizado con los fenómenos inconscientes, no sentirá ningún vértigo ante el irracionalismo —ni ninguna sorpresa ante la falta de tacto e impiedad— con los que la «mente» inconsciente salta por encima de conceptos lógicos y valores morales. Al parecer, lo inconsciente no obedece a las mismas leyes que la consciencia; si así no fuera, en efecto, tampoco le correspondería ninguna función compensatoria.

576 Cristo, como héroe y hombre-Dios, es psicológicamente un símbolo del sí-mismo, y representa la proyección de este importantísimo y centralísimo arquetipo (figura 114), al que funcionalmente le corresponde el significado de un señor del mundo interno, es decir, de lo inconsciente colectivo[124]. El sí-mismo, como símbolo de la totalidad, es una *coincidentia oppositorum*; alberga, pues, luz y oscuridad a la vez (figura 103; figura 112). En la figura de Cristo, se han dividido los opuestos reunidos en el arquetipo: a un lado el Hijo luminoso de Dios; al otro, el Diablo. La unidad original de los opuestos resulta aún reconocible en la unidad auroral de Satán con

124. Cf. [Jung,] «Acerca de la psicología de la meditación oriental» [OC 11,14, § 943 ss.].

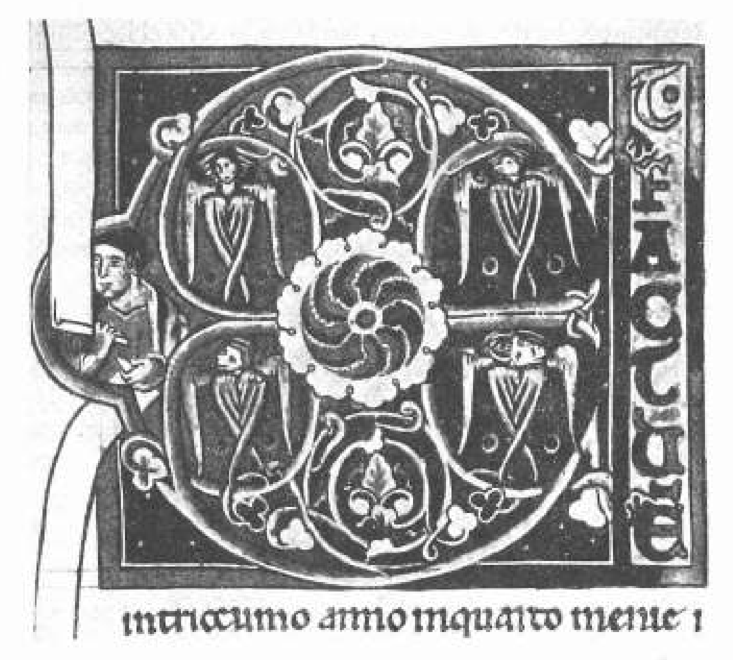


Figura 103. La visión de Ezequiel.
Biblia de Manerius. Manuscrito latino, París.

Yahvé. Cristo y el dragón del Anticristo se mantienen estrechísimamente en contacto en la historia de su aparición y de su significado cósmico[125]. La leyenda dracontina oculta en el Anticristo forma parte de la vida del héroe[126] y por ello es inmortal. En ninguno de los mitos más recientes están tan palpablemente próximos los pares de opuestos entre sí como en Cristo y el Anticristo. (Remito al lector a la admirable descripción que hace de este problema Mereschkovski en su *Leonardo da Vinci.*) La afirmación de que el dragón no sería más que un artificio, no es más que un útil expediente racionalista con el que convertir eficazmente a los inquietantes dioses en simples banalidades. Los esquizofrénicos se valen con gusto de este mecanismo con fines apotropaicos. «No es más que teatro», «Es todo artificio», son frases muy habituales en sus labios. En el sueño que

125. Cf. Bossuet, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche.*

126. Hasta qué punto es uno Cristo con el arquetipo del héroe, es cosa que puede apreciarse en la opinión de Cirilo de Jerusalén (m. 386), según el cual Cristo fue para el Diablo un cebo que éste se tragó y que, al no poder digerir, tuvo que dejar que saliera, como la ballena a Jonás.

refiero a continuación de un esquizofrénico, tendría el lector un significativo ejemplo: *estoy sentado a oscuras en una habitación, en la que no hay más que un ventanuco por el que puedo ver el cielo. Allí aparecen el Sol y la Luna, pero se trata solamente de una imitación de ellos en papel aceitado*. El Sol y la Luna, como los equivalentes divinos del arquetipo de los padres, poseen un enorme poder psíquico, que aquí —por estar, en efecto, el enfermo ya más que suficientemente avasallado por su inconsciente— ha de conjurarse por vías apotropaicas.

577 El descenso de los 365 escalones encierra una alusión al curso del Sol y constituye, por tanto, una nueva alusión a la gruta de la muerte y el renacimiento. Que esta gruta está de hecho relacionada con la madre subterránea de la muerte, es cosa que se desprende de una anotación de Malalas, el historiador nacido en Antioquia[127], según la cual Diocleciano consagró allí una cripta a Hécate a la que se descendía por 365 peldaños. También en Samotracia parecen haberse celebrado en su honor misterios en grutas. Los misterios de Hécate vivieron su florecimiento en Roma en las postrimerías del siglo IV, por lo que las dos leyendas arriba mencionadas podrían muy bien aludir a su culto. Hécate[128] es una diosa nocturna y de los muertos verdaderamente espectral, una *Mar*. Se la representa también a caballo, y Hesíodo la considera la patrona de los caballeros. Ella es la que envía a ese terrorífico espectro de pesadilla que es Empusa, de la que Aristófanes dice que se aparece dentro de una burbuja llena de sangre. Según Libanio, la madre de Esquines se llamaba también Empusa, porque ἐκ σκοτεινῶν τόπων τοῖς παισίν καὶ ταῖς γυναιξὶν ὡρμᾶτο (desde esquinas oscuras caía sobre niños y mujeres)[129]. Empusa tiene curiosos pies: el uno es de bronce, el otro de estiércol de asno. En Tralles, Hécate aparece junto a Príapo, y también hay una Hécate Afrodisia. Sus símbolos son la llave[130], el látigo[131], la daga y la antorcha. Como madre de la muerte es acompañada por una jauría de perros, de cuyo significado nos hemos ocupado en extenso más arriba. Como guardiana de la puerta del Hades y diosa de los perros de triple figura es, por así decirlo, idéntica a Cerbero. Por ello, a quien verdaderamente arrastra Heracles vencida a la superficie en la figura de Cerbero es a la dio-

127. Citado en Cumont, *op. cit.*, I, p. 352.

128. Cf. Roscher, *op. cit.*, col. 1891, *s.v.* «Hekate».

129. Roscher, *op. cit.*, *s.v.* «Empusa», col. 1243.

130. *Fausto*, Segunda Parte, Escena de las Madres: la llave es un atributo de Hécate como guardiana de las puertas del Hades y psicopompo. Cf. Jano, Pedro y Aion.

131. Atributo de la madre terrible: Ishtar «torturó al caballo hasta matarlo... con fusta, aguijón y látigo» (Jensen, *Gilgamesch-Epos*, p. 18).



Figura 104. Hécate de triple figura.
Roma.

sa. Como «madre del espíritu», Hécate envía la locura, el sonambulismo. La idea tiene perfecto sentido, en la medida en que las enfermedades mentales consisten en su mayoría en afecciones que responden a una intrusión de lo inconsciente y a una inundación de la consciencia. En sus misterios se quebraba una vara, llamada λευκόφυλλος. Esta vara protege la pureza de las vírgenes y causa la locura al que toca la planta. Reconocemos aquí el motivo del árbol sagrado, al que como madre estaba prohibido tocar, cosa que sólo un lunático se atrevería a hacer. En figura de íncubo o vampiro, Hécate aparece transformada en Empusa o lamia, en devoradora de hombres, y acaso también en la figura, más hermosa, de la «prometida de Corinto». Es la madre de todos los magos y hechiceras, y la diosa protectora de Medea, pues el poder de la madre terrible, al operar desde lo inconsciente, es irresistible. En el sincretismo griego desempeña también un importante papel fundiéndose con Ártemis, a la cual se atribuye también el sobrenombre ἑκάτη, «la que acierta desde lejos» o «la que acierta a voluntad», en lo cual reconocemos una vez más lo superior de su poder. Ártemis es la diosa que caza con perros, y así Hécate es también una salvaje cazadora nocturna, que comparte asimismo su nombre con el dios Apolo (ἕκατος, ἑκάεργος). La identificación de Hécate con Brimo como madre subterránea es así fácil de entender, al igual que su identificación con Perséfone y Rea, la madre universal primigenia. A partir de su significado materno se torna también inteligible su confusión con Eilithya, la comadrona. Hécate es diosa del nacimiento (κουροτρόφος), multiplicadora del ganado y diosa del matrimonio. En el orfismo llega incluso a ocupar el centro del mundo como Afrodita y Gaia, si no como el Alma del mundo en cuanto tal. En un camafeo[132] porta la cruz sobre su cabeza (figura 105). La picota en la que se azotaba a los delincuentes se llamaba ἑκάτη. A ella (como la Trivia romana) le estaban dedicadas las tres vías, las encrucijadas y los cruces de caminos. Y allí donde los caminos se bifurcan o se unen, se le sacrificaban perros y se arrojaban los cadáveres de los ajusticiados, teniendo lugar el sacrificio en el punto de confluencia. Donde los caminos «se cruzan» y se interpenetran, confiriendo así expresión a la imagen de la unión de los opuestos, allí está también la «madre», objeto y quintaesencia de la unión. Donde los caminos se «separan», donde hay despedida, divorcio, separación y escisión, allí tienen también lugar división y fisura, el signo de la madre y a la vez la quintaesencia de lo que se vive en

132. *Archäologische Zeitung* (1857), lám. 99, cit. en Roscher, *op. cit.*, *s.v.* «Hekate», col. 1909.



Figura 105. Hécate de Samotracia.
Camafeo gnóstico.

la madre, es decir, separación y despedida. Lo buscado practicándose el sacrificio en este punto consistiría, pues, en asegurarse los buenos auspicios de la madre en ambos casos. Sin dificultad han de concebirse el *témenos* de Gea, la garganta y la fuente como esas puertas de la vida y de la muerte[133], «frente a las que todos quieren pasar de largo»[134] haciendo ofrenda de su óbolo o de su πελανοί en lugar de su cuerpo, al igual que apaciguara Heracles a Cerbero con una torta de miel. La grieta de Delfos con la fuente Castalia era así el asiento del Pitón ctónico vencido por el héroe solar Apolo. Pitón, azuzado por Hera, había perseguido a Leto estando ésta embarazada de Apolo; pero Leto, refugiándose en la isla de Delos («travesía por el mar nocturno») dio allí a luz a su hijo, el cual dio luego muerte a Pitón. En Hierápolis (Edessa) el templo se elevaba por encima del barranco por el que se habían precipitado las aguas del diluvio, y en Jerusalén la piedra angular del Templo cubría el gran abismo[135], al igual que no raras veces se elevan también las iglesias cristianas sobre cuevas, grutas, fuentes, etc. En la gruta de Mithra[136] y en los demás cultos en cuevas, con inclusión de las catacumbas cristianas, las cuales no adeudan su significado a las legendarias persecuciones, sino al culto a los muertos[137], trope-

133. Cf. también el simbolismo del cántico mariano de Melker (siglo XII): «Santa María, / puerta cerrada / que abre la palabra de Dios / fuente sellada / jardín bajo llave, / puerta del Paraíso». El mismo simbolismo aparece también en los versos eróticos que siguen: «Déjame, muchachita, entrar contigo / en tu jardín florido, / donde crecen rositas rojas, / tiernas y delicadas, / y junto a ellas un árbol que mece sus hojitas, / y una fresca fuente / que allí mismo yace abajo».

134. *Fausto*, Primera Parte [cf. § 417 del presente volumen].

135. Herzog, *Aus dem Asklepieion von Kos*, pp. 219 ss.

136. Los santuarios de Mithra eran, siempre que ello resultaba posible, grutas subterráneas, y en muchas ocasiones imitaciones de las mismas. Entra dentro de lo concebible que las criptas e iglesias subterráneas cristianas tuvieran un significado similar (figura 66).

137. Cf. V. Schultze, *Die Katakomben*, pp. 9 ss.



Figura 106. El sacrificio a la divinidad serpiente.
Relieve votivo de Sialesi (Eteonos). Beocia.

zamos con el mismo motivo. También al enterrarse a los difuntos en recintos sagrados (en el «jardín de los muertos», en claustros, criptas, etc.) está devolviéndoselos a la madre con la esperanza, aneja a esta forma de inhumación, de que resuciten en el futuro. Al dragón que simboliza a la madre devoradora y que mora en la cueva hubo que propiciárselo primero con sacrificios humanos y, más tarde, con ofrendas naturales. De ahí la usanza ática de entregar al difunto μελιτοῦττα (es decir, μᾶζα, «pasteles de miel») con los que apaciguar al perro infernal, el monstruo de tres cabezas que custodiaba los umbrales del Hades. Un derivado de esta ofrenda natural parece ser el óbolo de Caronte, motivo por el que Rohde lo llama el segundo Cerbero, en correspondencia con el dios chacal egipcio, Anubis[138]. (Figura 65.) Sabueso y serpiente infernal son idénticos. Entre los trágicos las erinias son tanto serpientes como perros; los monstruosos Tifón y Equidna son progenitores de la hidra, del dragón de las Hespérides y de la gorgona (véase figura 39), así como de Cerbero, Ortro y Escila[139]. Serpientes y perros se cuentan también entre los guardianes del tesoro. El dios ctónico fue seguramente una serpiente que moraba en una cueva, y para alimentarlo se le daban πελανοί (figura 106). En las fiestas de Asclepio de la época tardía las serpientes sagradas apenas eran ya visibles, lo que probablemente significa que sólo se hallaban presentes en efigie[140]. Tan sólo seguía estando ahí el agujero en el que se suponía que mo-

138. *Psyche* I, p. 306. Para otras evidencias cf. Herzog, *op. cit.*, p. 224.
139. *Op. cit.*, p. 225.
140. Pero siguieron manteniéndose serpientes sagradas para su exhibición y otros fines.

raba la serpiente. Allí se introducían los πελανοί (pasteles sacrificiales), y se arrojaba más tarde el óbolo. La cueva sagrada del templo de Cos consistía en una fosa rectangular cubierta por una piedra en la que se había practicado un orificio cuadrado, conformando así un diseño que se correspondía con los fines de un *thesaurus*: a partir del agujero de la serpiente había ido cobrando forma una ranura en la que arrojar las monedas, un «cepillo», y a partir de la gruta un «tesoro». Un descubrimiento efectuado en el templo de Asclepio e Hygieia en Ptolemais demuestra que este desarrollo concordaría a la perfección con las evidencias arqueológicas:

> Se trata de una serpiente de granito enroscada y con el cuello en alto. En medio de sus anillos hay una ranura pequeña y desgastada por el uso, cuyo tamaño permite que se deje caer por ella una moneda de cuatro centímetros de diámetro como máximo. A los costados hay orificios en los que se introducían ganchos con los que poder elevar la pesada pieza, cuya parte inferior se ha trabajado de forma que pueda usársela como una cubierta[141].

578 La serpiente descansa aquí, como guardiana del tesoro, sobre el *thesaurus*. El miedo al seno letal de la muerte se ha transformado en centinela del tesoro de la vida. Que la serpiente sería realmente un símbolo de la muerte dentro de este contexto, es cosa que se desprende también del hecho de que las almas de los difuntos, al igual que los dioses ctónicos, aparezcan en forma de serpientes, como habitantes del reino de la madre de la muerte[142].

579 Esta evolución del símbolo permite seguramente reconocer la transición desde el significado primitivo de la hendidura en la tierra como madre a su significado posterior como *thesaurus*, y se correspondería, por tanto, con la etimología de *Hort*, «tesoro», propuesta por Kluge. κεύθω, derivado de κεῦθος, significa el seno de la tierra (Hades), y κύσθος, que Kluge asocia con ella, posee un significado similar: «cavidad», «seno». Prellwitz no menciona esta relación. Pero Fick[143] relaciona el bajo alto alemán *hort* y el gótico *huzd* con el armenio *kust* (vientre), el eslavo eclesiástico *cista*, y el védico *kostha*, «abdomen», emparentándolos con la raíz indogermánica *koustho-s*, «intestinos», «abdomen», «cámara», «despensa»[144]. Prellwitz relaciona κύσθος con κύστις (y κύστη), «vejiga», «cesta», y el sánscrito

141. Herzog, *op. cit.*, pp. 212 s.
142. Rohde, *op. cit.*, p. 244.
143. *Op. cit.*, I, p. 28.
144. Así como el latino *cuturnium*, «vas quo in sacrificiis vinum fundebatur» [vaso en el que se introducía el vino en los sacrificios].

kustha-s, «cavidad lumbar», así como con κύτος, «cavidad», «bóveda», y κυτὶς, «cajita», derivado de κυέω, «estoy encinta». De este último vocablo provendrían κύτος, «cueva», «piel», κύαρ, «agujero», κύαθος, «copa», κύλα, «depresión bajo el ojo», y κῦμα, «hinchazón», «ola», «onda». La raíz indogermánica subyacente es[145] *kevo*, «hincharse», «ser fuerte». De ella procederían los antes mencionados κυέω y κύαρ y el latino *cavus*, «hueco», «abovedado», «cavidad», «agujero», *cavea*, «cavidad», «cubil», «jaula», «teatro» y «asamblea»; *caulae*, «cavidad», «abertura», «redil», «establo»[146]; *kuéyô*, «híncha-te», participio *kueyonts*, «que se hincha»; *en-kueyonts*, «encinta», ἐγκυέων, latín *inciens*, «encinta»; cf. también el sánscrito *vi-çvàyan*, «que se hincha»[147].

580 El tesoro que el héroe acarrea fuera de la oscura gruta es la vida. Es él mismo, una vez renacido de la oscura gruta corpórea materna de lo inconsciente a la que le transportaron la introversión o la regresión. El inventor indio del fuego se llama por ello Matariçvan, «el que se hincha en la madre». El héroe, como lo que se aferra a la madre, es el dragón, y como el que renace de la madre, el vencedor de la bestia (figura 107). Esta paradójica naturaleza la comparte con la serpiente. En palabras de Filón de Alejandría, esta última es el más espiritual de todos los animales. Su naturaleza es la del fuego, y su velocidad, asombrosa. Vive una larga vida, y junto con la piel arroja fuera de sí también la vejez[148]. En realidad, la serpiente es un animal de sangre fría, sin consciencia y ajeno a toda relación. Es letal y salutífera, lo mismo un símbolo del demon bueno (Agathodaimon) que del malo, de Cristo que del Diablo. Los gnósticos la consideraban ya como un representante del tronco cerebral y de la médula espinal, lo que seguramente concuerda con su psique mayoritariamente refleja. Es un excelente símbolo de lo

145. Fick, *op. cit.*, I, p. 424.

146. Cf. la limpieza de los establos de Augías por Heracles. El establo, como la cueva, es un lugar de nacimiento. Cf. también la gruta y el establo en los que nació Cristo. (Cf. Robertson, *Christ and Krisna*.) El nacimiento en un establo aparece también en una leyenda de los basuto (Frobenius, *op. cit.*, p. 105). El nacimiento en el establo figura también en las fábulas con animales, motivo por el que el relato del embarazo de Sara, por ejemplo, aparece ya prefigurado en una fábula egipcia. En Heródoto (*Historia*, III, 28, p. 19) se lee: «Por cierto que el tal Apis —es decir, Épafo— es un becerro engendrado por una vaca que ya no puede concebir en su seno otra cría. Los egipcios, además, aseguran que un resplandor procedente del cielo se posa sobre la vaca y que la res concibe a Apis por obra de dicho resplandor». Apis es el Sol, de ahí sus signos: en la frente una mancha blanca, en los lomos el signo de un águila, y en la lengua un escarabajo.

147. A este contexto pertenecen también κῦρος, «poder», κῦριος, «señor», antiguo iranio *caur*, *cur*, «héroe», sánscrito *çura-s*, «fuerte», «héroe». Pero hay quien considera esta relación dudosa o poco probable.

148. Maehly, *Die Schlange in Mythologie und Kultus*, p. 7.



Figura 107. El dragón que se devora a sí mismo.
Lambsprinck, *Figurae et emblemata* (1678).

inconsciente, que expresa magníficamente lo inesperado y repentino de su presencia, lo desagradable o amenazador de su intervención y sus efectos aterrorizadores. Si lo entendemos como un mero psicologema, el héroe es un acto positivo y favorable de lo inconsciente, mientras que el dragón, por el contrario, constituye un acto negativo y desfavorable, es decir, no un dar a luz, sino un engullir, y tampoco un acto constructivo, sino un retener y destruir codicioso (figura 108; cf. también figuras 69 y 88).

581 Todo extremo psicológico da en secreto albergue a su opuesto, o se halla por cualquier otra vía en estrechísima e intimísima relación con él[149]. Más aún, deriva su peculiar dinámica de esa mismísima relación de tensión. No hay una sola usanza sagrada que no se

149. De ello es un buen ejemplo la doctrina del *yin* y el *yang* de la filosofía china clásica.

transforme en su opuesto llegado el caso, y cuanto más extrema se torna una actitud, antes debe esperarse que tenga lugar su enantiodromía, su conversión en lo contrario de lo que es. Lo mejor es lo que más amenazado está de sufrir una diabólica tergiversación, pues ello es lo que en mayor medida reprimió lo malo. Esta peculiar relación con el propio opuesto se muestra, por último, también en el lenguaje, como se advierte, por ejemplo en la comparación de los alemanes *gut*, «bueno», *besser*, «mejor» y *am besten*, «lo mejor». *Besser* (mejor) se deriva de la antigua palabra *bass*, «bueno». En inglés, en cambio, lo malo es precisamente lo *bad*, mientras que su comparativo sería *better*. Lo que en el lenguaje acontece por doquier, sucede también en la mitología: donde figura «Dios» en una versión de un cuento, figura el Diablo en otra. ¡Y cuántas veces no ha sucedido en la historia de la religión que rito, orgía y misterio hayan degenerado en vicioso libertinaje[150]! A propósito de la Eucaristía, un blasfemo y sectario se expresaba a comienzos del siglo XIX como sigue:

> En esos burdeles está la comunión del Diablo. Todo lo que sacrifican allí, lo sacrifican al Diablo y no a Dios; allí tienen el cáliz del Diablo y la mesa del Diablo, allí succionaron la cabeza de la serpiente[151], allí se alimentaron de pan sacrílego y bebieron el vino del crimen.

582 Unternährer, pues éste es el nombre del sujeto[152], sueña con ser algo parecido a una divinidad erótica, y se describe a sí mismo como un hombre «de negros cabellos y aun de rostro amable y hermoso; y todos te escuchan con agrado por los graciosos discursos que salen de tu boca; por eso te aman las jóvenes».

150. Cf. la descripción de las orgías de ciertos sectarios rusos en Mereschkovski, *Peter der Grosse und sein Sohn Alexei*. El culto orgiástico de Anâhita (Anaïtis) ha persistido entre los Ali Illâhiya, los «destructores de la luz», y entre los yeziden y los kurdos dushik, los cuales celebran orgías religiosas nocturnas que concluyen en un salvaje aquelarre sexual donde se producen también uniones incestuosas. (Spiegel, *Erânische Altertumskunde* II, pp. 64 ss.) Para otras evidencias, cf. Stoll, *Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie*.

151. Cf. el beso de la serpiente en Grimm, *Deutsche Mythologie* II, pp. 809 ss. Con él se salva a una hermosa mujer. La paciente de Spielrein (*op. cit.*, pp. 344 s.) decía: «La sangre de Jesús es vino... El agua tiene que ser bendecida y es también bendecida por él... el enterrado en vida se convierte en viña. Aquel vino se convierte en sangre... El agua se llena de infancia, porque Dios dice: volveos como niños. Hay también un agua espermática que puede embeberse de sangre. Tal vez sea el agua de Jesús». La mezcla de las distintas ideas es típica. Wiedemann (*op. cit.*, cit. en Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 101) menciona la creencia egipcia de que mamándose del pecho de una diosa se bebe la inmortalidad en su leche. Al respecto cf. el mito de Heracles, donde el héroe se hace inmortal mamando en una sola ocasión del pecho de Hera.

152. *Aus den Schriften des Sektierers Anton Unternährer. Geheimes Reskript der bernischen Regierung an die Pfarr- und Statthalterämter*, 1821. Agradezco el conocimiento de este escrito al pastor doctor O. Pfister.



Figura 108. La victoria del dragón.
Vitruvio, *De architectura* (1511).

583 Y continúa diciendo:

> Mirad, estúpidos y ciegos, Dios creó al hombre a su imagen como hombrecillo y mujercilla, y bendiciéndolos, les dijo: sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla. Para ello confirió el mayor honor a los miembros indigentes y los puso desnudos en el jardín...
>
> Ahora han desaparecido las hojas de higuera y los ceñidores porque os habéis convertido al Señor, pues el Señor es Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor hay libertad[153] y se refleja la claridad del Señor con rostro descubierto. Delicia es para Dios, y gloria del Señor y adorno de nuestro Dios, el que seáis a imagen y honra de Dios, como Dios os creó, y estéis desnudos y no os avergoncéis.

153. Nietzsche (*Also sprach Zarathustra*, p. 79): «Y también esta parábola os doy: no pocos de los que quisieron expulsar a su demonio, se echaron a sí mismos a los cerdos».

¿Quién alabará según su dignidad, entre los hijos e hijas del Dios vivo, los miembros del cuerpo hechos para concebir?

En el seno de las hijas de Jerusalén está la puerta del Señor; los justos entrarán por ella al templo, junto al altar. Y en el seno de los hijos del Dios vivo está el caño de la parte superior, un tubo, similar a un bastón con el que medir templo y altar. Y bajo los caños se levantan las piedras santas, en signo y testimonio[154] del Señor que tomó para sí la semilla de Abrahán.

Por la semilla introducida en la cámara materna crea Dios con su mano un hombre a imagen suya. Allí se abren a las hijas del Dios vivo su casa y su cámara maternas, y Dios mismo alumbra a través de ellas al niño. Así que Dios se suscita hijos de las piedras, pues de las piedras viene la semilla.

584 La historia ilustra mediante incontables ejemplos que el misterio puede transformarse muy fácilmente en orgía sexual, pues fue precisamente oponiéndose a ella como él mismo surgió. Resulta significativo el modo en que este sectario recurre una vez más al símbolo de la serpiente que penetra en el misterio en el creyente, fecundándolo y espiritualizándolo, aunque poseyendo a la vez un significado fálico. En los misterios de los ofitas la celebración incluía serpientes auténticas, a las que llegaba incluso a besarse (compárese con las caricias a la serpiente de Deméter en los misterios eleusinos). En las orgías sexuales de las modernas sectas cristianas este beso desempeña un papel nada despreciable.

585 Un paciente mío soñó que *una serpiente salía repentinamente de una cavidad y le mordía en la región genital*. Este sueño se produjo en el mismo momento en que el paciente se convenció de lo acertado del tratamiento psíquico y empezó a liberarse de su sujeción al complejo materno. Sentía que avanzaba y que podía disponer de sí mismo con más libertad. Pero en el momento en que advirtió que las cosas empezaban a moverse hacia delante, percibió también la ligazón a la madre. La mordedura de la serpiente en la región genital (figura 122) recuerda la autocastración a la que Attis fue inducido por su madre. Al recaer en su neurosis, una paciente mía soñó que *una gran serpiente llenaba por completo el interior de su cuerpo. Todo lo que podía ver era el extremo de su cola saliéndole por el brazo. Pero, al querer atraparlo, también él se le deslizó entre los dedos*. Otra paciente se quejaba de tener una serpiente metida en la garganta[155].

154. Remedando la ambigüedad original de la palabra. Cf. *testis*: «testículos» y «testigo».

155. Cf. el poema de Nietzsche: «¿Qué hiciste atrayéndote al paraíso de la vieja serpiente?», etc. [§ 459 del presente volumen].

De este simbolismo se vale también Nietzsche en su «visión» del pastor y la serpiente:

> Y, en verdad, lo que vi, cosa igual jamás la había visto. Un joven pastor vi yo, retorciéndose, ahogándose, convulsionándose, con el rostro desencajado, al que una negra y pesada serpiente le colgaba de la boca.
>
> ¿Había visto yo alguna vez asquearse y palidecer de terror hasta tal punto Un rostro[156]? ¿Acaso se había quedado dormido? Y entonces se deslizó la serpiente en su garganta — y a ella se aferró mordiéndosela.
>
> Mi mano tiró de la serpiente, una y otra vez: — ¡en vano!... «¡Córtale la cabeza! ¡Muerde!» — así fue el grito que salió de mí. Mi horror, mi odio, mi asco, mi compasión, todas mis cosas buenas y malas salieron gritando de mí con Un solo grito. —
>
> Vosotros, valientes que me rodeáis... ¡Resolvedme el enigma que contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario!
>
> Pues una visión fue y una anticipación: — ¿qué vi yo entonces en símbolo? ¿Y quién es el que un día tendrá aún que venir?
>
> ¿Quién es el pastor, pues, al que la serpiente se le deslizó en la garganta? ¿Quién es el hombre, pues, al que las cosas más pesadas, más negras, se le deslizarán todas ellas en la garganta[157]?
>
> — Pero el pastor mordió, como se lo había aconsejado mi grito; ¡mordió con todas sus fuerzas! Bien lejos escupió la cabeza de la serpiente: — y se puso en pie de un salto. —
>
> Ya no por más tiempo pastor, ya no por más tiempo hombre —, ¡un transformado, un iluminado, circundado de luz, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído un hombre como él rió!
>
> Oh hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre, — — y ahora me consume una sed, una añoranza que nunca se aplaca. Mi añoranza de esa risa me consume: ¡oh, cómo soporto vivir aún! ¡Y cómo soportaría el morir ahora! —[158].

586 La experiencia que describe Nietzsche ha de interpretarse, a tenor de lo dicho arriba, como sigue: la serpiente representa a la psique inconsciente, que, como el dios serpiente en los misterios de Sabazio, se desliza en la boca del *myste*, es decir, de Nietzsche mismo como el ποιμήν ο ποιμάνδρης, el pastor de almas y predi-

156. Nietzsche parece haber mostrado en ocasiones cierta predilección por este tipo de animales asquerosos. Cf. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche* I, p. 166.

157. Remito al lector al sueño de Nietzsche citado en la Primera Parte de este trabajo [§ 47, nota 1].

158. *Also sprach Zarathustra*, pp. 233 s. Emparentado con esta imagen está el mito de Dietrich von Bern, llamado inmortal porque habiendo sido herido en la frente por una flecha se le quedó un fragmento de ella clavado. En la cabeza de Thor quedó similarmente adherida la mitad de la cuña de piedra de Hrûngnir. Cf. Grimm, *Deutsche Mythologie* I, p. 309.

cador. En primer lugar, seguramente, para impedirle que hable en demasía, pero a continuación para convertirlo en ἔνθεος, en inspirado por Dios. La serpiente se había aferrado ya mordiendo, pero el miedo fue más rápido y violento: arrancó a la serpiente la cabeza de un mordisco y la escupió lejos de sí. Cuando uno quiere que la serpiente le muerda en el talón, lo que tiene que hacer es pisarla. El pastor rió al librarse de la serpiente; rió sin freno por haber liquidado la compensación de lo inconsciente. Por fin podía hacerse la cuenta sin contar con el hostelero. Pero con los resultados que todos conocemos: el lector no tiene más que releer todos esos pasajes de *Así habló Zaratustra* en que Nietzsche habla de risas y carcajadas para comprobarlo. Por desgracia, todo sucedió después como si la nación alemana hubiese prestado oído al sermón de Nietzsche.

587 Lo inconsciente se insinúa en figura de serpiente cuando la consciencia tiene miedo a la tendencia compensatoria de lo inconsciente, como sucede casi siempre en el caso de una regresión. Pero quien empieza por decir «sí» a la compensación, no regrede, sino que es llevado al encuentro de lo inconsciente por introversión. Con todo, hay que admitir que el problema era insoluble en los términos que adopta en el caso de Nietzsche, porque nadie podría esperar que el pastor se tragase una serpiente en semejantes circunstancias. Trátase aquí de uno de esos casos fatales, y no del todo extraordinarios, en los que la compensación aparece en una forma inaceptable, que sólo cabría superar mediante una imposibilidad equivalente. Un caso como éste se produce cuando se ha ofrecido resistencia a lo inconsciente durante demasiado tiempo y por principio, enajenándose así violentamente el instinto a la consciencia.

588 Por la introversión, como muestran tantos testimonios históricos, es uno fecundado, entusiasmado, reengendrado y dado de nuevo a luz. Esta imagen de la actividad espiritual creadora alcanza en la filosofía india incluso un significado cosmogónico. El Creador desconocido de todas las cosas es, según *Rigveda* 10, 121, Prajâpati, el «Señor de las criaturas». En los distintos *Brâhmanas* su cosmogónica actividad se describe en la manera siguiente: «Prajâpati deseó: quiero propagarme, ser muchos. Practicó *tapas*; tras haber practicado *tapas*, creó estos mundos»[159].

589 El concepto de *tapas* ha de traducirse, en opinión de Deussen, como «se calentó al calentarse»[160], en el sentido de «se incubó incubándose», de tal modo que lo incubado y el incubador no sean distintos, sino una y la misma cosa. Como *hiranyagarba* [embrión de

159. Deussen, *Geschichte der Philosophie* I, p. 181.
160. «Sa tapo atapyata» (*op. cit.*, p. 182).



Figura 109. Prajâpati con el huevo cósmico.
India.

oro] Prajâpati es el huevo engendrado de sí mismo, el huevo cósmico en el que se incuba a sí mismo (figura 109): Prajâpati se desliza, pues, dentro de sí mismo, se convierte en su propio útero y queda embarazado de sí mismo para poder dar a luz el mundo de la multiplicidad. De este modo se transforma Prajâpati, siguiendo la vía de la introversión, en algo nuevo, la multiplicidad del mundo. Particular interés reviste observar el modo en que las cosas más heterogéneas entran aquí en contacto. Deussen escribe: «... en la misma medida en que el concepto de *tapas* (calor) se convirtió en la bochornosa India en un símbolo del esfuerzo y la tortura, la idea de *tapo atapyata* adquirió también el significado de una auto-mortificación,

entrando así en relación con la idea... de que la Creación consistió en el caso del Creador en un acto de autoenajenación»[161].

590 Autoincubación[162], automortificación e introversión son conceptos cercanos entre sí. El ahondamiento en sí mismo (la introversión) es a la vez un penetrar en lo inconsciente y una ascesis. De este acto nace para la filosofía de los *Brâhmanas* el mundo; y para el místico, la renovación y el renacimiento espiritual del individuo dado a luz a un mundo espiritual nuevo. La filosofía india presupone también que de la introversión en cuanto tal nace la Creación; como se dice en *Rigveda* 10, 129:

> Lo que en la vaina estaba escondido,
> lo Uno, por el poder de la pena ardiente nació.
> De él fue el primero en brotar,
> como simiente del conocimiento, el amor[163];
> del ser la raíz en el no-ser la hallaron
> los sabios, indagando, en el pulso del corazón[164].

591 Esta filosofía concibe el mundo como una emanación de la libido. Cuando el enfermo mental Schreber provoca, pues, con su introversión una especie de fin del mundo, se corresponde esto con la idea de que estaría sustrayendo la libido a la Creación existente, volviéndose ésta irreal a consecuencia de ello[165]. También Schopenhauer quiso anular mediante la negación (santidad, ascesis) el paso que la voluntad primigenia dio en falso haciendo que sucediera este mundo. ¿Y no dice también Goethe:

> Seguís la pista falsa.
> ¡No penséis que bromeamos!
> ¿No está el núcleo de la naturaleza,
> hombres, en el corazón*?

592 El héroe que ha de llevar a cumplimiento la renovación del mundo, la derrota de la muerte, personifica la fuerza creadora de mundos que, incubándose a sí misma en la introversión y abrazan-

161. Deussen, *op. cit.*

162. La idea estoica del fuego primigenio en el que reconocíamos nosotros a la libido [§ 102, nota 51] se inscribe también dentro de este mismo contexto, al igual que el nacimiento de Mithra en la roca, que tuvo lugar *solo aestu libidinis* [gracias únicamente al calor de la libido].

163. *Kâma*, «eros».

164. En su traducción exacta en prosa significa este pasaje: «de él se desarrolló al principio *kâma*» (Deussen, *op. cit.*, p. 123). *Kâma* es la libido. «La raíz del ser en el noser la hallaron los sabios, indagando con conocimiento, en el corazón» (*op. cit.*).

165. *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken.*

* *Gott und Welt. Ultimatum*, en *Werke* III, p. 102.



Figura 110. La serpiente Agathodaimon.
Camafeo antiguo.

do como una serpiente su propio huevo, amenaza la vida con su venenosa picadura para conducirla a la muerte y volver a darla a luz, venciéndose a sí misma, del seno de esa noche. El lenguaje de Nietzsche parece conocer esta imagen:

> Mucho tiempo llevas sentado sobre tu infortunio.
> ¡Presta atención! O me incubarás
> un huevo,
> un huevo de basilisco,
> del seno de tu prolongado lamento[166].

593 El héroe es para sí mismo una serpiente, el sacrificador y el sacrificado a la vez, y es por eso que está en lo cierto Cristo al compararse con la serpiente salvadora de Moisés (figura 23) y que era una serpiente el salvador de los cristianos ofitas. Ella es el Agathodaimon y el Kakodaimon (figura 110). La leyenda germánica dice que los héroes tienen ojos de serpiente[167].

594 En el mito de Cécrope hay huellas claras de la identidad original de serpiente y héroe: Cécrope es mitad hombre, mitad serpiente. En una etapa primitiva es probable que fuera la serpiente de la Acrópolis ateniense. Como dios enterrado es, lo mismo que Erecteo, un dios serpiente ctónico. Sobre sus aposentos subterráneos se levanta el Partenón, el templo de la diosa virgen. El desolla-

166. *Ruhm und Ewigkeit*, en *Werke* VIII/1, p. 425.

167. Grimm, *Deutsche Mythologie* III, p. 111. Ojos de serpiente: «ormr î auga; Sigurdr significa Ormr î Auga».

miento del dios, que mencionábamos antes de pasada, guarda una estrechísima relación con el hecho de que el héroe posea naturaleza de serpiente. Hemos hablado más arriba de las ceremonias de desollamiento mexicanas. De Mani, el fundador de la religión maniquea, se cuenta que fue colgado muerto, desollado y disecado[168]. El colgamiento posee un valor simbólico inequívoco, ya que la oscilación («colgar y temblar en suspensa pena») expresa una añoranza incumplida o una tensa espera, razón por la que Cristo, Odín, Attis y otros cuelgan de árboles. Una muerte similar la padeció Jesús ben Pandira la víspera de la fiesta *passah* bajo el gobierno de Alejandro Janneo (106-79). Este Jesús parece haber sido el fundador de la secta de los esenios[169], hasta cierto punto relacionada con el cristianismo de aquellos días. También fue colgado el Jesús ben Stada identificado con el Jesús anterior, del que en realidad se piensa que pertenecería al siglo II d.C. Ambos fueron primero lapidados, una pena en la que, por así decirlo, no hay derramamiento de sangre, como en la horca. Esto último no carecería de importancia, a juzgar por la extraña ceremonia que, según se nos cuenta, se llevaba a cabo en Uganda:

> Cuando un rey de Uganda deseaba vivir eternamente, iba a un lugar de Busiro donde los jefes daban una fiesta. En ésta se conferían honores especiales al clan *mamba*[170], y durante los festejos los integrantes de dicho clan seleccionaban en secreto a uno de sus miembros, lo capturaban y lo golpeaban con sus puños hasta matarlo. Los escogidos para darle muerte no podían utilizar ni palos ni otras armas. Luego desollaban el cadáver y con su piel se hacía un látigo especial... Tras la ceremonia de la fiesta y su extraño sacrificio, se suponía que el rey de Uganda viviría para siempre, pero a partir de ese día ya no se le permitía que volviera a ver a su madre[171].

595 Marsias, el cual parece ser un sustituto de Attis, el amante filial de Cibeles, fue desollado[172]. Al morir el rey de los escitas, mataban a sus esclavos y a sus caballos, y se les desollaba y volvía a poner en pie disecados[173]. Como se asesinaba y despellejaba en Frigia al representante del dios padre, también en Atenas se desollaba y volvía a

168. Gál 3, 27 alude inconscientemente a esta imagen originaria: «Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo». El verbo aquí empleado, ἐνδύειν, significa «insertar», «ponerse», «vestirse».
169. Cf. Robertson, *Evangelien-Mythen*, p. 123.
170. La mamba es una cobra africana.
171. Frazer, *The Golden Bough*, parte IV, p. 405.
172. *Op. cit.*, p. 242.
173. *Op. cit.*, p. 246.

uncirse disecado al arado a un buey. Así se celebraba la resurrección de la fecundidad de los campos[174].

596 El héroe divino, simbolizado por el signo zodiacal de primavera (Aries, Tauro), vence la depresión en invierno y es atraído a su ocaso más allá del cenit del verano como por una añoranza inconsciente. Sin embargo, no es uno consigo mismo, por lo que descenso y fin le parecen ser una invención diabólica de la madre siniestra que puso arteramente en su camino una serpiente venenosa para acarrearle la ruina. El misterio, sin embargo, anuncia la consoladora nueva de que no hay contradicción[175] ni disarmonía alguna en que la vida se transforme en muerte: ταῦρος δράκοντος καὶ ταύρου δράκων πατήρ[176] (el toro es el padre de la serpiente, y la serpiente, del toro).

597 También Nietzsche habla de este misterio:

> Estoy sentado ahora,...
>
> es decir, engullido
> por este pequeñísimo oasis
> — que acababa de abrir pavorosamente
> sus encantadoras fauces...
> ¡Gloria, gloria a esa ballena
> si así comunicó bienestar
> a su huésped!...
> Gloria a su vientre,
> si así fue
> un vientre-oasis tan encantador...
>
> El desierto crece: ¡ay de aquel que albergue en sí desiertos!
> Piedra rechina sobre piedra, el desierto aprieta y ahoga.
> La enorme muerte mira ardientemente parda
> y *rumia* —, su vida es su rumiar...
>
> No olvides, hombre al que ha devorado el deleite:
> tú — eres la piedra, el desierto, eres la muerte...[177].

174. *Op. cit.*, p. 249. Para el motivo del desollamiento, cf. mi ensayo «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11,3, § 348].

175. Otro intento de solución parece ser el representado por el motivo de los Dioscuros (figura 264), dos hermanos que se parecen y de los cuales el uno es mortal y el otro inmortal. Este motivo aparece también en la India en la figura de los Açvins, que sin embargo no muestran ulteriores diferencias. En la *Svetasvatara-Upanisad* 4, 6 dicho motivo aparece con claridad en la pareja de amigos que «abrazan el mismo árbol», constituida por el *atman* personal y el *atman* impersonal. En el culto de Mithra, Mithra es el padre y Sol el hijo, y sin embargo ambos son uno como ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας (Dieterich, *op. cit.*, p. 68). En otros términos, el hombre no se transforma en lo que hay de inmortal en él, sino que viviendo es a la vez ambas cosas: yo y sí-mismo.

176. Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*, XXVI, 1, p. 67.

177. *Unter Tochtern der Wüste*, en *Werke* VIII, pp. 407 ss.

598 Después de haber dado muerte al dragón, Sigfrido se encuentra con el padre Wotan, al que atormentan sombríos pensamientos, pues la madre originaria, Erda, ha puesto, por así decirlo, a la serpiente en su camino para debilitar su vitalidad; el «caminante» dice entonces a Erda:

CAMINANTE:

Con antiquísima sabiduría
clavaste un día
el aguijón de la cuita
en el arrojado corazón de Wotan:
con temor a un infamante
y adverso fin
lo llenó tu sabiduría,
y la vacilación maniató su coraje.
Si eres tú la mujer más sabia del mundo,
dime pues:
¿cómo vencerá su cuita el dios?

ERDA:

¡No es tu nombre
el que dices que es!

599 La madre ha despojado al hijo con venenoso aguijón de la alegría de vivir, arrebatándole el poder relacionado con su nombre. Como exigiera ya Isis el nombre del dios, Erda exclama ahora: «No es tu nombre el que dices que es». Pero el «caminante» ha hallado el modo de poder vencer el letal encantamiento de la madre:

El miedo al fin de los dioses
no es para mí causa de pesadumbre
desde que mi voluntad así lo quiere.

Al más agraciado de los welsungos
lego yo ahora mi herencia.

Ante el eterno joven
abdica con deleite el dios[178].

600 Estas sabias palabras albergan de hecho el pensamiento salvador: no es la madre quien ha puesto el ponzoñoso gusano en el camino; la vida misma es quien quiere completar el curso del Sol, ascender de la aurora al mediodía, dejarlo atrás y apresurarse ha-

178. *Sigfrido*, vv. 2088-2101, 2117-2119, 2126-2127, 2248-2249.

cia el ocaso, pero ya no desunida consigo misma, sino queriendo también el descenso y el fin[179].

601 El Zaratustra de Nietzsche enseña:

> Mi muerte os alabo a vosotros, la muerte libre que viene porque así lo quiero. ¿Y cuándo lo querré? —
> Quien una meta tiene y una herencia, quiere la muerte a su debido tiempo para meta y herencia[180].

602 Nietzsche exagera aquí el *amor fati*, y de manera sobrehumanamente enfermiza quiere no suceder al destino, sino precederlo. Sigfrido vence al padre Wotan y se apodera de Brunilda. Lo primero que ve de ella es su caballo; luego cree estar en presencia de un hombre armado, y destroza la coraza que protege a la durmiente. Pero cuando ve que se trata de una mujer, es presa del miedo.

> ¡Tiemblan y desfallecen mis sentidos!...
> ¿A quién llamo en mi salvación
> para que me ayude?...
> ¡Madre! ¡Madre!
> ¡Acuérdate de mí!...
> ¿Es esto el miedo?...
> ¡Oh madre, madre!
> ¡A tu valeroso hijo
> le ha enseñado a temblar
> una mujer dormida!...
> ¡Despierta, despierta,

179. Llama la atención que los matadores de leones Sansón y Heracles luchen con ellos con las manos desnudas (figura 38). El león es el símbolo de la canícula estival, y astrológicamente el *domicilium solis*. Me gustaría citar aquí *in extenso* la argumentación que este problema merece a Steinthal (*Die Sage von Simson*, p. 133): «Por lo tanto, cuando el dios Sol combate contra la canícula, combate en realidad contra sí mismo, y de matarse, acaba consigo mismo. ¡En efecto! Los fenicios, asirios y lidios pensaban que su dios Sol se suicidaba, pues sólo como un suicidio podían concebir que disminuyera su calor. Cuando asciende en verano a lo más alto y lo abrasa todo con sus ardientes rayos —pensaban ellos—, el Sol se *quema* a sí mismo, pero *no muere*, sino que se rejuvenece... También Heracles se quema, pero asciende entre las llamas al Olimpo. He aquí lo contradictorio en los dioses paganos. Como fuerzas naturales son para el hombre tanto beneficiosos como perjudiciales. Por ende, para hacer el bien y salvar tienen que obrar contra sí mismos. La contradicción se suaviza personificándose cada una de las dos dimensiones de la fuerza natural mediante un dios determinado, o atribuyéndose las dos a una sola persona divina, pero confiriéndose a la parte bienhechora y a la funesta un símbolo en cada caso distinto. El símbolo se vuelve entonces cada vez más autónomo, y acaba finalmente convirtiéndose él mismo en un dios; y si originalmente el dios trabajaba en su contra y se aniquilaba a sí mismo, ahora combaten símbolo contra símbolo, dios contra dios, o dios contra símbolo». El héroe lucha con las manos desnudas porque lucha consigo mismo.

180. *Op. cit.*, p. 106.

mujer divina!...
¡La vida aspiraría
de sus dulcísimos labios...
aunque en ello me fuera la vida!

603 En el dueto que viene a continuación se invoca a la madre:

Oh, gloria a la madre
que me engendró...

604 Particularmente significativa es la confesión de Brunilda:

¡Si tú supieras, alegría del mundo,
lo mucho que siempre te amé!
¡Tú fuiste todo mi pensamiento,
tú mi afán!
Siendo frágil te alimenté
antes de que fueras concebido,
antes de que hubieras nacido
te protegió mi escudo[181].

605 Brunilda, la cual se relaciona con el padre Wotan como ánima-hija, prueba ser aquí claramente la madre simbólica, es decir, espiritual de Sigfrido, confirmando así la regla psicológica que dice que la madre es la primera portadora de la imagen del ánima para el hijo. Sigfrido dice confirmándolo:

¿No murió entonces mi madre?
¿Dormía la bienamada nada más?

606 La *imago* materna, en principio idéntica al ánima, representa el aspecto femenino del héroe mismo. Así lo aclara Brunilda, al decir:

Tú mismo seré yo,
si para ventura mía tú me amas.

607 Como ánima, Brunilda es la madre-esposa-hermana. Como arquetipo es preexistente, y desde siempre lo amó a él, a Sigfrido.

¡Oh, Sigfrido! ¡Sigfrido!
¡Luz victoriosa!
Siempre a ti te amé;
pues sólo yo adiviné
el pensamiento de Wotan.

181. Entre los etruscos era costumbre enterrar la urna funeraria, es decir, al difunto, cubriéndola con un escudo. Los versos citados de *Sigfrido* son: 2478-2482, 2496-2500, 2511-2516, 2542-2543, 2552-2559.

El pensamiento que nunca
pude nombrar
ni pensar,
sino tan sólo sentir.
¡Por él me batí,
combatí y peleé;
por él hice frente
a quien lo pensó
y sólo lo concibió!...
¡Ojalá lo resolvieses!...
Para mí fue sólo amor por ti.

608 La imagen del ánima acarrea consigo otro aspecto de la *imago* materna, el del agua y la inmersión en ella.

SIGFRIDO:

Un espléndido torrente
ondea ante mí;
con todos mis sentidos
la veo solo a ella,
ola que dulcemente ondea:
si ella destruyó mi imagen,
ardo yo ahora
por refrescar en la corriente
este ardor abrasador.
Yo mismo, tal cual soy
me arrojo en su lecho:...
¡Oh, con sólo que sus ondas
dulcemente me cubriesen!

609 Las aguas de que aquí se habla son las profundidades maternas y del renacimiento, y, por tanto, lo inconsciente en sus aspectos positivo y negativo. Pero la naturaleza del misterio de la regeneración es tétrica. El abrazo es mortífero. La alusión a la madre terrible del héroe, que le enseña lo que es el miedo, se encuentra en las palabras de Brunilda (en propiedad de la mujer-yegua que se lleva a los muertos al Más Allá):

¿No temes, Sigfrido,
a la mujer no temes
de salvaje frenesí?

610 El orgiástico *occide moriturus*, entonado en la escena de amor de las *Metamorfosis* de Apuleyo[182], resuena en nuestros oídos en las palabras de Brunilda:

182. I, p. 32.

¡Condenémonos riendo...
riendo perezcamos!

611 Y en las palabras

¡Amor reluciente!
¡Risueña muerte[183]!

figura la misma significativa contradicción. Este orgiasmo y esta bárbara desmesura constituyen la esencia de la *mater saeva cupidinum* y determinan el destino del héroe: es necesario que la imprevisible fortuna esté de su lado, o de lo contrario su exuberante confianza en sí mismo le acarrearía la ruina en la primera de sus empresas. Su ánima-madre es ciega, y por ello ni siquiera su buena estrella podrá evitar que antes o después se abalance su destino sobre él, y casi siempre antes que después. El posterior destino de Sigfrido es, pues, el del héroe arquetípico: la lanza del tuerto Hagen, el sombrío, le acierta en su único punto vulnerable. En la figura de Hagen derriba al hijo heroico su padre Wotan, el tuerto. El héroe es un tipo ideal de la vida masculina. El hijo deja atrás a su madre, la fuente de la vida, llevado por la añoranza inconsciente de volver a encontrarla para retornar a su seno. Todos los obstáculos que se alzan en su camino y amenazan su ascenso, portan los sombríos rasgos de la madre terrible que paraliza sus ganas de vivir con el veneno de las dudas y del retraimiento secretos; y en cada una de sus victorias recobra él a la madre risueña dispensadora de amor y de vida: esta imagen, tomándosela, si se quiere, como figura musical, como contrapuntística transformación del sentimiento, es infinitamente simple e inmediatamente esclarecedora. Pero para el intelecto, y sobre todo con vistas a la estructuración lógica de su exposición, supone en cierto modo una dificultad invencible. Obedece esto a que ni un solo fragmento del mito del héroe posee un significado unívoco y a que —*cum grano salis*— todas las figuras son intercambiables. Sólo una cosa es segura y de fiar, y es que el mito existe y presenta inequívocas analogías con otros mitos. La interpretación de estos últimos es una tarea bastante escabrosa y a la que, no sin motivos, se observa con ojos desconfiados. Los hermeneutas que hasta ahora han sido, al no disponer más que de puntos de orientación, como, por ejemplo, datos astronómicos y meteóricos, extremadamente dudosos, se encontraron por dicho motivo en una posición poco

183. *Sigfrido*, vv. 2561-2562, 2565-2566, 2571-2590, 2738-2750, 2797-2799, 2818-2819, 2862-2863.

envidiable. La psicología moderna cuenta con la evidente ventaja de haberse familiarizado en la práctica con un ámbito de fenómenos psíquicos de los que resulta evidente que constituyen el suelo materno de toda mitología —los sueños, visiones oníricas, fantasías y obsesiones—. Aquí no sólo observa ella frecuentes correspondencias con motivos míticos, sino que cuenta también con una oportunidad inestimable para observar y analizar *in vivo* la génesis o el funcionamiento de este tipo de contenidos. En los sueños, de hecho, podemos dar fe de las mismas ambigüedad e intercambiabilidad aparentemente sin límites de las figuras. Por otro lado, sin embargo, podemos asimismo constatar ciertas regularidades o cuando menos ciertas reglas, que hacen que la interpretación sea un poco más segura. Sabemos, por ejemplo, que los sueños vienen en lo esencial a compensar la situación consciente o a completar lo que allí falta[184]. Este descubrimiento, importante ya para interpretar los sueños, vale también para el mito. Investigándose los productos de lo inconsciente se advierten, además, insinuaciones reconocibles de estructuras arquetípicas que coinciden con los motivos míticos, y entre ellas determinados paradigmas que merecen el nombre de *dominantes*. Son éstos los arquetipos del ánima, el ánimus, el anciano, la bruja, la sombra, la madre tierra, etc., y las dominantes ordenadoras del sí-mismo, del círculo y la cuaternidad, o de las cuatro «funciones» o aspectos del sí-mismo (figuras 103 y 114) o de la consciencia. No es difícil entender (figuras 111, 112 y 113) que el conocimiento de estos tipos facilita considerablemente la interpretación de los mitos, señalándole asimismo el lugar a que pertenece, es decir, el fundamento de la psique.

612 El mito del héroe es, así, un drama inconsciente del que sólo puede percibirse su proyección, como en las sombras contempladas por los prisioneros en la alegoría de la caverna platónica. El héroe mismo hace allí aparición como un ser que es algo más que meramente humano. Desde un principio se caracteriza por ser la insinuación de un dios. Por ser él psicológicamente un arquetipo del sí-mismo, con su divinidad está diciéndose que este último es numinoso, es decir, que el sí-mismo es una especie de dios o una realidad que participa de la naturaleza divina. En este mitologema habría que encontrar el motivo para la polémica sobre la *homoousía*. Pues, en efecto, psicológicamente es todo menos indiferente

184. Aunque en general lo inconsciente viene a *complementar* a la consciencia, en algunos casos dicha complementación no opera de una forma mecánica y que pudiera, por ello, predecirse con precisión, sino que se conduce de forma inteligente y con arreglo a una meta, por lo que el término *compensación* resulta en este caso mucho más adecuado.

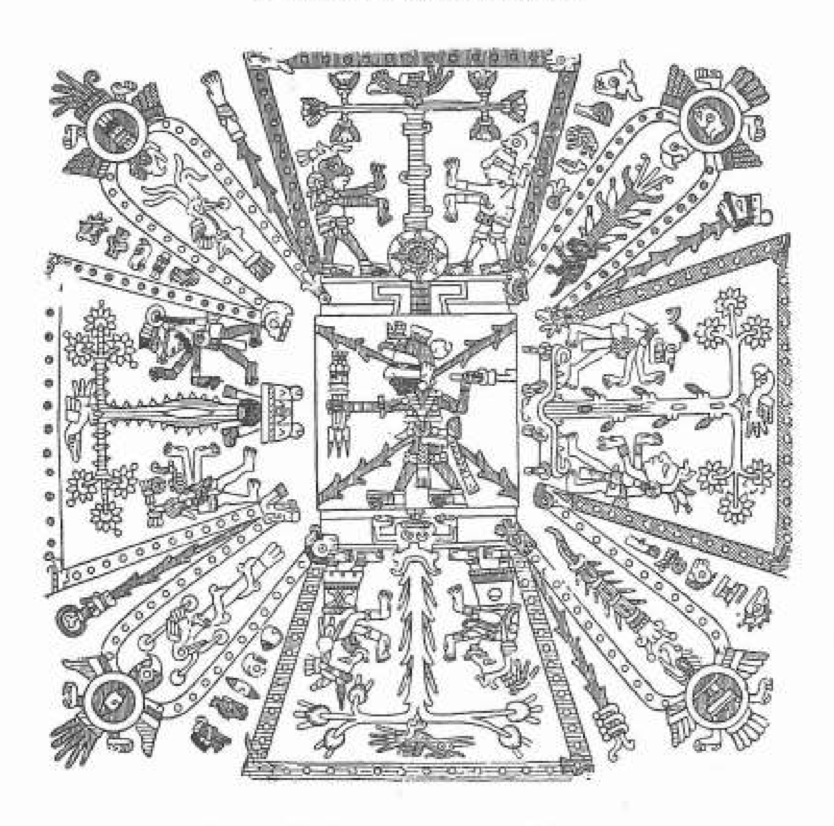


Figura 111. Esquema mexicano del mundo.
De un códice azteca.

si al sí-mismo ha de concebírselo como ὁμοούσιος o como nada más que ὁμοιούσιος τῷ πατρί (consubstancial con el Padre o de naturaleza semejante a la Suya). La apuesta por la homoousía tuvo significado psicológico. Con ella se decía, en efecto, que Cristo era de la misma naturaleza que el Padre. Pero desde el punto de vista de la historia comparativa de las religiones y de la psicología, Cristo es un tipo del sí-mismo. Psicológicamente, el sí-mismo es una *imago Dei* y empíricamente no puede diferenciárselo de ella (figura 114). Resulta de ahí la consubstancialidad de ambas ideas. El héroe es el actor de la transformación de Dios en el ser humano, y se corresponde con lo que he bautizado como una «personalidad mana»[185]. Ésta ejerce sobre la consciencia una fascinación tan

185. Cf. *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2, § 374 ss.].

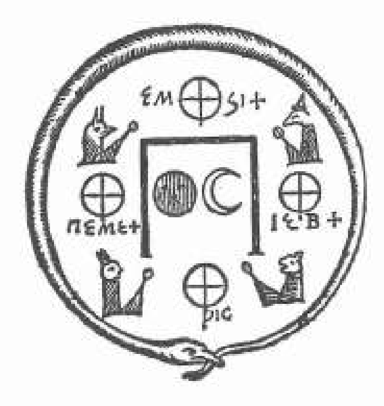


Figura 112. Representación copta de las cuatro esquinas cósmicas del zodíaco con el Sol y la Luna en su centro.

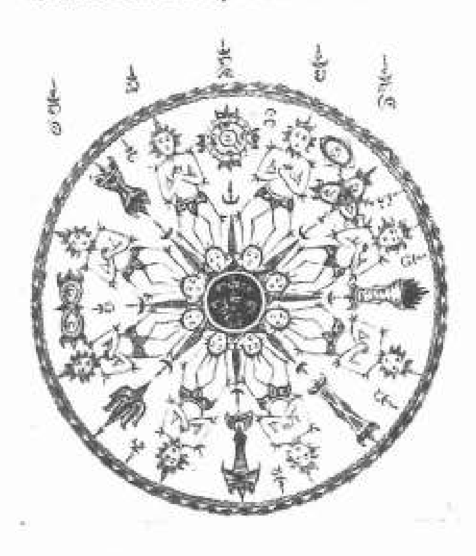


Figura 113. Círculo balinés de los dioses.

grande que el yo sucumbe fácilmente a la tentación de identificarse con el héroe, con lo cual se suscita una inflación psíquica con todas las de la ley. La aversión de ciertos círculos eclesiásticos al «Cristo interno» resulta comprensible en este sentido, especialmente en lo que tiene de medida de precaución contra el peligro de inflación psíquica que amenaza al cristiano europeo. Aunque la filosofía india de la religión esté dominada en su mayor parte por la idea de la



Figura 114. Cristo entre los evangelistas.
Relieve. Iglesia de Arles-sur-Tech, Pirineos Orientales (s. XI).

consubstancialidad de ambas naturalezas[186], el peligro que de ello se deriva es menor en su caso, porque el concepto de Dios del indio se corresponde perfectamente con ella, cosa que en absoluto sucede en el caso del cristiano. Éste es aún demasiado poco introspectivo como para darse cuenta de cuál es la modificación que la homoousía del sí-mismo está realmente introduciendo en el concepto de Dios. Pido disculpas al lector por lo aparentemente peregrino de estas ideas. Si las he añadido, ha sido con el único fin de enfocar bajo la luz debida la numinosidad del arquetipo del héroe[187].

186. Identidad de *atman* personal y *atman* impersonal.

187. Para más detalles cf. [Jung,] *Tipos psicológicos* [OC 6, § 338 ss. de la ed. alemana] y *Aion. Acerca del simbolismo del sí-mismo* [OC 9/2].

8

EL SACRIFICIO*

613 Volvamos ahora a las fantasías de *Miss* Miller a fin de observar el postrer desenlace del drama épico. Con ánimo afligido dice Chiwantopel:

> ¡En todo este mundo no hay una sola! He buscado en cien tribus. Envejecí cien lunas desde que empecé. ¿No habrá nunca una que conozca mi alma? ¡Sí, por Dios soberano, sí! Pero se llenarán y menguarán diez mil lunas antes de que nazca su alma pura. Y es de otro mundo de donde llegarán a éste sus padres. Tendrá la piel pálida y pálidos cabellos. Conocerá el dolor incluso antes de que su madre la alumbre. El sufrimiento la acompañará; también ella buscará, y no encontrará a nadie que la comprenda. Muchos pretendientes querrán cortejarla, pero no habrá ni uno solo que sepa comprenderla. La tentación asaltará a menudo su alma, pero ella no flaqueará... En sus sueños vendré a ella, y ella comprenderá. He conservado inviolado mi cuerpo. He llegado con diez mil lunas de antelación a su época, y ella llegará diez mil lunas demasiado tarde. ¡Pero ella comprenderá! Sólo una vez de cada diez mil lunas nace un alma como ella. [Una laguna.] Una víbora verde sale de la maleza, se desliza hasta él y le pica en el brazo, atacando después a su caballo, que es el primero en sucumbir. Entonces le dice Chiwantopel al caballo: «¡Adiós, fiel hermano! ¡Entra en tu reposo! Me has servido bien. ¡Adiós, pronto me reuniré contigo!». Luego dice a la serpiente: «¡Gracias, hermanita mía, has puesto fin a mis peregrinaciones!». Luego grita de dolor y pronuncia una plegaria: «¡Oh Dios soberano, llévame pronto contigo! ¡He buscado conocerte y cumplir tu ley! ¡Oh, no permitas que mi cuerpo sucumba a la podredumbre y al hedor, y sirva de pasto a las águilas!». Un volcán humeante se

* Cf. capítulo 7, nota inicial.

> divisa a lo lejos; luego se oye el estruendo de un temblor de tierra, seguido por un desprendimiento del terreno. Delirando por el dolor, mientras la tierra recobra su cuerpo, Chiwantopel exclama: «¡He conservado inviolado mi cuerpo! ¡Ah, ella comprenderá! ¡Ja-ni-wa-ma, tú me comprendes!».

614 La profecía de Chiwantopel se hace eco del *Hiawatha* de Longfellow, donde el poeta no pudo evitar el sentimentalismo de hacer intervenir al final de la carrera del héroe al Salvador de los hombres blancos, so capa de la arribada de los sublimes representantes de la religión y moral cristianas. (¡Piénsese en la «obra redentora» de los españoles en México y en el Perú, y en las guerras indias en los Estados Unidos!) Con esta profecía de Chiwantopel, la personalidad de la autora entra de nuevo en estrechísima relación con el héroe, y en concreto como el verdadero objeto de los anhelos de Chiwantopel. No hay duda de que el héroe se habría casado con ella si *Miss* Miller hubiese vivido en su época; pero por desgracia ella ha llegado demasiado tarde: nada menos que con diez mil lunas de retraso. Esta considerable distancia en el tiempo es signo de una distancia de otro tipo: el yo de *Miss* Miller está separado por un abismo de la figura de Chiwantopel. Éste se encuentra del todo «al otro lado». Como la buscó él sin esperanza, ella le busca también en vano. Así que no se llegará a una unión o vinculación de la consciencia y lo inconsciente, lo cual, sin embargo, habría sido necesario para una compensación de la consciencia y el establecimiento de una totalidad. Ella o él se limitarán, a lo sumo, a soñar con un encuentro semejante, y sólo de esta manera podrán entenderse sus almas, es decir, amarse y abrazarse. Pero este amor jamás se convertirá en un hecho consciente. De ahí se desprende para *Miss* Miller un pronóstico en modo alguno favorable, porque toda relación amorosa como Dios manda consiste en que una muchacha encuentre a su héroe, y un joven a su alma, en la realidad tangible.

615 La siguiente afirmación del texto dice así: «J'ai conservé mon corps inviolé» [He conservado inviolado mi cuerpo]. Esta orgullosa sentencia, que como es natural sólo una mujer podría pronunciar —de cosas así no suelen enorgullecerse los varones—, confirma una vez más que su cuerpo sigue intacto y que todo esas aventuras no han sido más que ensueños. La afirmación en la que el héroe declara haber permanecido inviolado alude retrospectivamente al atentado fallido del capítulo anterior y viene a aclarar lo que realmente estaba queriendo significarse con él. Chiwantopel nos lo dice con estas palabras: «La tentation souvent assaillira son âme, mais elle ne faiblira pas» [La tentación asaltará a menudo su alma, pero

ella no flaqueará]. Esta afirmación describe la actitud de rechazo de nuestra autora, que sin embargo le es por así decirlo «dictada» por su *ghostly lover*[1]. El despertar de esta figura heroica («ánimus») suele tener siempre este tipo de consecuencias para la actitud consciente. Es como si se despertase «un nuevo instinto», y se adueñase del alma una añoranza hasta ahora desconocida: la imagen del amor terrenal palidece entonces ante la del celestial, y éste es desviado por el corazón y la inteligencia de la que de ordinario llamamos su destinación natural. El adjetivo «natural» tiene aquí el significado que le confirió la Ilustración francesa. En realidad, la pasión con la que el «espíritu» le da aquí la espalda al mundo es tan natural como el vuelo nupcial de los insectos. El amor al «esposo celestial» o a la Sofía constituye un fenómeno cuya aparición en modo alguno se circunscribe al ámbito cristiano. De hecho, es el «otro» instinto, igual de natural, por adherirse a las realidades del alma. Estas últimas, muy lejos de ser, como querrían ciertas teorías, invenciones nacidas en la confusión, son hechos y figuras que pueden apoderarse de la persona y hechizarla y hacerla feliz con la misma pasión que las criaturas de este mundo. «Eres consciente de un solo instinto»[2], le dice Fausto a Wagner. *Miss* Miller, en cambio, parece estar a punto de olvidarse de ese solo instinto en aras del otro, con lo cual no sólo no escapa al peligro de la unilateralidad, sino que se limita a alterar su signo. Quien ama la tierra y sus pompas y por ellos se olvida del «reino oscuro» o con ellos los sustituye (cosa que suele ser la regla), tiene al «espíritu» como enemigo; y quien huye de la tierra para arrojarse en brazos de «lo eterno», tiene como enemiga a la vida. Debido a ello, el héroe Chiwantopel, la personificación del Más Allá de *Miss* Miller, entra en peligrosa contradicción con la verde serpiente[3]. Este color es propio de un numen de la vegetación («verde es el dorado árbol de la vida»), mientras que la serpiente es la representante del mundo instintivo y, en concreto, de esos procesos vitales que psicológicamente son los más inalcanzables. Los sueños con serpientes —como es sabido, bastante frecuentes—, señalan siempre a una discrepancia entre la actitud de la consciencia y el instinto. La serpiente personifica lo amenazador de un conflicto de esta naturaleza. La aparición de la víbora verde significa, pues, algo así como: «¡Atención! ¡Peligro de muerte!».

1. Cf. Harding, *Der Weg der Frau* [cap. II, pp. 60 ss.].
2. *Fausto*, Primera Parte, p. 165.
3. Cf. el trabajo de Aniela Jaffé sobre la obra de E. T. A. Hoffmann *Der Goldne Topf*.

616 La narración nos hace saber que Chiwantopel se desvanece por completo de escena; la serpiente empieza por propinarle una picadura mortal; su caballo, la vitalidad animal del héroe, es asimismo aniquilado, y, para concluir, su cuerpo es sepultado por una erupción volcánica. Esta solución al problema constituye una compensación y ayuda, que lo inconsciente proporciona al encontrarse la consciencia en una situación más bien comprometida. De dicha situación cuanto hemos oído hasta ahora han sido simples alusiones. El hecho de que el héroe, contrariamente al que suele ser su papel habitual en la mitología, tenga que sufrir una tan drástica aniquilación, nos autoriza a concluir que la irrupción de lo inconsciente (o de la «fantasía creadora», como suele también eufemísticamente llamársela) entraña una considerable amenaza para la personalidad humana de la autora. Si puede quitarse del paso al atractivo Chiwantopel, existe una cierta esperanza de que la autora vuelva a interesarse por la tierra y su verdor, porque «el camino hacia arriba está vedado», o bien se ha vuelto inútil desde la muerte del amado. La irrupción de lo inconsciente, en efecto, constituye un auténtico peligro para la consciencia cuando ésta no es capaz de captar e integrar con su entendimiento los contenidos que han irrumpido en ella. Ahora bien, en el caso de *Miss* Miller uno no tiene en absoluto la sensación de que ella esté ahora «entendiendo», pese a lo claramente que ella sea la aludida por aquel «elle comprendra». Y como de hecho no comprende en absoluto lo que está sucediendo, su situación es crítica, pues existe la posibilidad de que la consciencia sea en tales circunstancias avasallada por lo inconsciente, como de hecho, y con fatales consecuencias, acabó sucediendo poco después[4].

617 Cuando se produce algo así como una irrupción de lo inconsciente, lo normal es que se trate de una situación en la que lo inconsciente se adelanta a la consciencia. Ésta se ha quedado de algún modo atascada, y lo inconsciente pone ahora fin a la situación de parálisis tomando la iniciativa y haciéndose cargo de la transformación en el tiempo. Los contenidos que afloran entonces en la consciencia representan en forma arquetípica lo que la consciencia tendría que haber vivido para no quedarse paralizada. La tendencia a la parálisis puede reconocerse sin dificultad en el caso de *Miss* Miller en la enérgica acentuación de la inviolabilidad de su cuerpo, así como en su deseo de preservarlo en la tumba de su putrefacción. *Miss* Miller querría parar la rueda

4. Cf. el Prólogo a la segunda edición [en el presente volumen].

del tiempo, conservarse eternamente joven e infantil, y no morir jamás ni tener nunca que descomponerse bajo la tierra («Oh, ne permets pas que mon corps tombe dans la pourriture et la puanteur»). Pero si por sentirnos jóvenes durante mucho tiempo, tal vez demasiado, empeñándonos para ello en aferrarnos de forma testaruda al ensueño de nuestros recuerdos, llegamos alguna vez a olvidarnos de que la rueda sigue pese a todo girando, nuestras canas, la flaccidez de nuestra piel y las arrugas de nuestro rostro se encargarán inmisericordes de recordarnos que, por mucho que hayamos evitado exponer nuestro cuerpo a la acción devastadora del tiempo, el reptiliano veneno que éste destila secretamente en él no ha dejado un solo día de consumirlo. Nadie queda eximido huyendo de la vida de tener que plegarse a la ley del envejecimiento y la muerte. El neurótico que trata de escabullirse a la obligación de vivir, no consigue nada más que cargarse con el peso de una vejez y una muerte presentidas, que hace tanto más crueles la falta de contenido y de sentido de su existencia. Si no se le permite a la libido que viva hacia delante, arrostrando todos los peligros que sea preciso y aun el fin postrero, tomará ella el otro camino que le queda y excavará en sus propias honduras, desenterrando una capa tras otra en busca del ancestral barrunto de la inmortalidad de toda vida, del anhelo por volver a nacer.

618 Este camino lo encarna Hölderlin en su poesía y en su vida. Cedo aquí la palabra al poeta en sus canciones:

A una rosa

Eternamente nos lleva en su seno,
dulce reina de la campiña,
a ti y a mí la serena, grande
naturaleza que todo lo anima.

¡Rosita! Envejecen nuestros atavíos,
tormentas a ti y a mí nos deshojan,
pero la eterna semilla pronto
se reabrirá otra vez en nueva flor[5].

619 En relación con la metáfora empleada en este poema ha de hacerse notar que la rosa es un símbolo de la mujer amada[6]. Cuan-

5. *Gesammelte Werke* II (*Gedichte*), p. 91.

6. La «rosa» es incluso quintaesencia de la amada, y como «rosa mística» uno de los nombres de María. Al respecto, cf. el escrito publicado por Richard Wilhelm, *El secreto de la Flor de Oro* [§ 31 ss.] y el simbolismo del mándala en [Jung,] *Psicología y alquimia* [OC 12, § 99 y 139], así como Hartlaub, *Giorgiones Geheimnis*.

do el poeta sueña que reposa junto con la rosa en el seno materno de la naturaleza, psicológicamente quiere esto decir que se halla junto a su madre. Allí son un germinar y renovarse eternos, una vida potencial que lo tiene aún todo frente a sí y que alberga en sí misma todas las posibilidades de realización sin tener que pasar por el laborioso trance de tener que conferirles forma. En su tradición del mito de Osiris, Plutarco expresa de forma ingenua este mismo motivo haciendo cohabitar a Isis y Osiris en el seno materno. Esto mismo lo siente también Hölderlin como esa envidiable prerrogativa por la que los dioses pueden gozar de una infancia eternamente temprana; por eso dice el poeta en el «Canto del destino» de Hiperión:

> Ajenos al destino, como un niño de pecho
> que duerme, respiran los celestiales;
> castamente custodiado en recatado capullo,
> florece eternamente para ellos el espíritu;
> y sus bienaventurados ojos
> se bañan en silenciosa
> y eterna claridad[7].

620 Este pasaje muestra lo que significa la bienaventuranza celestial. Hölderlin nunca consiguió olvidarse de esa primera y sublime felicidad, cuya imagen de ensueño lo enajenó a la vida real. En el mito de Osiris hay una alusión al motivo de los gemelos en el claustro materno. Frobenius[8] refiere la leyenda en que la gran serpiente (nacida por «estiramiento» de una serpiente pequeña en un árbol hueco) acabó por devorar a todos los seres humanos (madre devoradora, es decir, «muerte»), sobreviviendo solamente una mujer embarazada. Ésta excavó entonces una fosa y la cubrió con una piedra, y viviendo en su interior dio a luz gemelos, los futuros cazadores del dragón. La coexistencia en el interior de la madre figura también en la leyenda en que «Obatala, el Cielo, y Odudua, la Tierra, su mujer, yacían al principio dentro de una calabaza fuertemente apretados el uno contra el otro»[9]. El hecho de ser conservado dentro del «recatado capullo» es una imagen que aparece ya en Plutarco, al decir éste que el Sol nació al amanecer del capullo de una flor. Brahma sale también de un capullo (cf. figura 86); en Assam nace de él la primera pareja humana.

7. *Op. cit.*, p. 160.
8. Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, p. 68.
9. *Op. cit.*, p. 269.

El hombre

Apenas, oh tierra, te habían brotado de las aguas
las cimas de tus jóvenes montañas; apenas exhalaban
sus perfumes exquisitos las primeras islas graciosas,
cubiertas de bosquecillos siempre verdes,

en el grisáceo desierto del océano; apenas contemplaba con gozo
el ojo del dios Sol las primicias,
las plantas nacidas de su eterna juventud,
que como risueñas criaturas le habías dado a luz;

cuando en la más bella de las islas, donde siempre
orea el aire el bosque con delicado reposo,
apareció un día bajo los racimos, recién nacido
tras tibia noche, en el alborozar del día,

oh Madre Tierra, tu hijo más bello.
Y elevando hacia el padre Helios una mirada
correspondida, despierta el mozo, y escoge para sí,
probando la dulce baya, a la sagrada vid

como nodriza. Y enseguida se hace mayor; le huyen
los animales, pues es diferente de ellos
el hombre; ni de ti ni de su padre
es vuestro igual, pues osada es en él y única

el alma excelsa del padre, desde siempre unida
a tu alegría, ¡oh Tierra!, y a tu duelo;
¡Oh, cómo quisiera él igualarse a la madre de los dioses,
a la naturaleza que todo lo abarca!

Y por eso, ¡ay!, porque quiere encontrar
algo mejor, el salvaje, lo aparta, ¡oh Tierra!, de tu corazón
su arrogancia, y tus regalos son
en vano, y tus delicados lazos;

del fragante prado de su orilla tiene
que saltar a las aguas sin flores el hombre,
y aunque, como noche estrellada, cuajado esté
de dorados frutos luminosos su bosquecillo, él se excava

grutas en las montañas, y espía en sus veneros,
lejos de la serena luz de su padre,
por igual infiel al dios Sol, que desprecia
servidumbres y se burla de cuidados.

Pues más libres respiran las aves del bosque, aunque
el pecho del hombre se ensanche aún más señorial, y el que
contempla el oscuro futuro, tiene también
que divisar la muerte y sólo a ella temerla.

Y armas contra todos los que respiran enarbola
con orgullo siempre temeroso el hombre; en discordias
se consume, y la flor de su paz,
delicada, no florece largo tiempo.

¿Acaso no es de sus camaradas en la vida
el más bienaventurado? Pero más hondo y desgarrador
alcanza el destino, que todo lo iguala,
aun al inflamable pecho del fuerte[10].

621 Este poema delata una incipiente disensión entre la naturaleza y el poeta, el cual ha empezado ya a alejarse de la realidad. Digno de notarse es que el infante humano escoja a la «vid como nodriza». Sobre esta alusión dionisíaca hay que decir que en la bendición de Jacob (*Génesis* 49, 11) se lee a propósito de Judá: «El que ata a la vid su borrico y a la cepa el pollino de su asna...».

622 Se ha conservado un camafeo gnóstico en el que hay representada un asna amamantando a su pollino, y sobre ellos la figura del cangrejo (Cáncer) y la inscripción: D.N.IHY.XPS., es decir, *Dominus noster Jesus Christus*, junto con el añadido: *Dei Filius*[11]. Como lo hiciera entrever ya con enojo Justino Mártir, es imposible ocultarse las relaciones entre la leyenda cristiana y la de Dioniso (piénsese, por ejemplo, en el milagro del vino). En esta última, el asno desempeña un cierto papel como cabalgadura de Sileno. El asno es un atributo del «segundo Sol», Saturno. Éste es la estrella de Israel, y por dicho motivo Yahvé es identificado con Saturno. El crucifijo satírico con cabeza de asno del Palatino (figura 83) alude a la supuesta adoración en el Templo de Jerusalén de una cabeza de asno. Las diferencias entre judíos y cristianos eran todavía muy poco claras para los profanos por aquella época.

623 Hölderlin considera sobre todo la naturaleza dionisíaca del ser humano: la vid es su nodriza, y su ambición «hacerse igual» a la «naturaleza eterna, a la madre de los dioses, la terrible». La madre terrible es la *mater saeva cupidinum*, la naturaleza desenfrenada e indómita, representada por el más contradictorio de los dioses del panteón griego, Dioniso, que significativamente fue también el dios de Nietzsche, pese a que la experiencia originaria de éste apuntara original y propiamente al siniestro cazador Wotan. Wagner fue en este caso mucho más explícito que él.

624 La «arrogancia» es lo que aleja al hombre de la madre y de la naturaleza, enajenándole la luz paternal hasta que su obstinación

10. Hölderlin, *op. cit.*, pp. 128 s.
11. Robertson, *Evangelien-Mythen*, p. 92.

se troca súbitamente en angustia. Como hijo de la naturaleza, el hombre se escinde de ella por hacerse igual a «la madre de los dioses» y en la medida en que lo hace. No lo guía la razón, sino la dionisíaca *libido effrenata*.

A la naturaleza

Cuando todavía jugaba en torno a tu velo
y pendía todavía de ti como una flor[12],
cuando seguía oyendo tu corazón en cada sonido
que abrazaba los tiernos latidos del mío;
cuando, tan rico como tú en fe y anhelo,
me alzaba todavía frente a tu imagen,
y encontraba un lugar para mis lágrimas,
y un mundo para mi amor;

cuando mi corazón se volvía todavía al Sol
como si éste percibiera sus latidos,
y llamaba a las estrellas sus «hermanas»[13],
y a la primavera «melodía de Dios»;
cuando en la brisa que agitaba el bosquecillo
se hacía todavía sentir tu espíritu, el espíritu de la alegría,
en la onda silenciosa del corazón:
entonces días dorados me envolvían.

Cuando en el valle, donde me refrescaba la fuente[14],
donde el verdor de arbustos juveniles
jugaba en torno a los silenciosos riscos
y el éter brillaba entre las ramas;
cuando bañado por una cascada de flores

12. A tenor de lo discutido anteriormente y del poema previamente citado de Hölderlin, por naturaleza ha de entenderse la «madre». (Figura 7.) Aquí la madre es para el poeta como un árbol, del que el niño pende como una flor. (Figura 76.)

13. Un día llamó «hermanas a las estrellas». Tengo aquí que recordar lo dicho en la Primera Parte de este trabajo [§ 130], en especial a propósito de aquella identificación mística con las estrellas: Ἐγώ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστήρ, etc. La separación y diferenciación de la madre, la «individuación», crea esa contraposición de sujeto y objeto que constituye el fundamento de la consciencia. Lo existente con anterioridad era uno con la madre, es decir, con el todo cósmico. No fue entonces cuando se supo que el Sol era nuestro hermano, sino después; tras verificarse la separación se impone al espíritu su parentesco con las estrellas, un proceso que en la psicosis parece tener lugar no raras veces. Un joven aprendiz, por ejemplo, que había enfermado de esquizofrenia, empezó por creer en su delirio que mantenía una especial relación con el Sol y los astros. Las estrellas se volvieron importantes para él, y el joven pensaba que tenían algo que ver con su personalidad, mientras que el Sol le inspiraba todo tipo de ideas. Esta diferente sensibilidad hacia la naturaleza se manifiesta en ocasiones en esta enfermedad. Otro paciente empezó a entender el lenguaje de las aves, las cuales le traían noticias de su amada (¡cf. Sigfrido!).

14. La fuente forma parte del conjunto de la imagen.

en silencio apuraba su aliento con sed embriagada,
y hacia mí, de luz y resplandor aureolada,
de lo alto descendía la dorada nube[15],...

A menudo me perdí amándote con embriagadas
lágrimas —como tras largo vagabundeo añoran
retornar los ríos al océano— ¡oh bello mundo!, en tu plenitud;
entonces, ¡ay!, me arrojaba con todos los seres
gozosamente desde la soledad del tiempo,
como un peregrino a los atrios del padre,
para ser abrazado por la infinitud.

Benditos seáis, dorados sueños de la infancia,
vosotros me ocultasteis la miseria de esta vida,
vosotros criasteis las buenas semillas de este corazón,
lo que nunca alcancé, ¡vosotros me lo regalasteis!
¡Oh naturaleza! Al Sol de tu belleza
sin trabajo ni violencia florecían
los frutos regios del amor[16],
como mies en el país de Arcadia.

Muerto está ahora el que me educó y alimentó,
muerto está aquel mundo juvenil,
este pecho, que antes llenase un cielo,
muerto está, y tan pelado como un campo de rastrojos;
la primavera, ¡ay!, sigue cantándoles a mis cuidados,
como entonces, una amable canción de consuelo,
pero la aurora de mi vida ha pasado
y está marchita la primavera de mi corazón.

Siempre tiene el más preciado amor que ser un indigente,
lo que amamos, no es más que una sombra,
y desde que murieron los dorados sueños de mi juventud,
murió para mí la amable naturaleza;
jamás en tus días de gozo supiste
que tan lejos de ti estuviera tu patria,
pobre corazón mío: ninguna pregunta te llevará hasta ella
si no te basta con ella soñar[17].

15. Esta imagen confiere expresión a la bienaventuranza divino-infantil que resonaba ya en el *Canto del destino* de Hiperión: «¡Andáis arriba en la luz, / por blando suelo, / genios felices! / Brillantes aires divinos / os rozan apenas...».

16. Este pasaje resulta especialmente significativo: en la infancia todas las cosas se nos daban como un regalo, y el hombre es incapaz de volver a conseguirlas si no es con «trabajo y violencia»; incluso el amor cuesta esfuerzo. En la infancia manaba la fuente con caño generoso, mientras que después supone un trabajo enorme aun conseguir que siga manando, porque conforme pasan los años tiende cada vez más a retornar a su origen.

17. Hölderlin, *op. cit.*, pp. 97 ss.

Palinodia

¿Por qué alborea en torno a mí, ¡oh tierra!, tu amable verdor?
¿Por qué vuelves, airecillo, a acariciarme como antaño?
En todas las cimas susurros...
....

¿Por qué despertáis a mi alma? ¿Por qué en mí, ¡oh bondadosos [seres!,
reanimáis cosas pasadas? Tened piedad de mí
y dejad reposar las cenizas de mis
alegrías, ¡no os burléis! Pasad, oh dioses

sin destino, de largo, y floreced
en vuestra juventud sobre el que envejece.
Que si de verdad queréis asociaros
a los mortales, de sobra florecerán vírgenes

para vosotros, y héroes aún jóvenes, y serán más hermosos
los juegos de la aurora en las mejillas de los dichosos,
y encantadores os parecerán los sones...
de los que carecen de preocupaciones.

¡Ay! También la fuente de mi corazón manó
un día ligera de mi pecho, cuando la alegría,
celeste ella, resplandecía todavía desde mis ojos...[18].

625 La separación de la juventud ha arrebatado su áureo resplandor aun a la naturaleza, y el futuro parece no ser más que un vacío sin esperanza. Pero lo que arranca a la naturaleza su brillo y alegría, es mirar hacia atrás, hacia la exterioridad que fue un día, en lugar de hacia dentro, al interior del estado depresivo. Este volver la vista atrás conduce a la represión y señala su comienzo. La regresión es también una introversión involuntaria en la medida en que el pretérito es una reminiscencia y, por ende, un contenido psíquico, un factor endopsíquico. La regresión es un deslizarse hacia el pasado causado por una depresión que tiene lugar en el presente. Esta última ha de contemplarse como un fenómeno compensatorio inconsciente, cuyo contenido, para surtir todo su efecto, tendría que hacerse consciente. Y esto puede llevarse a cabo regrediéndose en la dirección señalada por la tendencia represiva e integrándose en la consciencia los recuerdos de este modo activados, lo cual equivale, en efecto, a hacer realidad la verdadera finalidad de la depresión.

18. *Op. cit.*, p. 285.

Empédocles

La vida buscas tú, la buscas, y de lo hondo de la tierra
mana y brilla para ti un fuego divino,
y con ansias estremecidas
te arrojas en las llamas del Etna.

Así disolvió perlas en el vino la soberbia
de una reina; ¡y libre era de hacerlo! ¡Pero ojalá que tú
no hubieras sacrificado jamás, oh poeta,
tu riqueza en el cráter efervescente!

¡Santo, no obstante, eres para mí, audaz suicida,
como el poder de la tierra que te arrebató!
Y si no fuera porque el amor me retiene,
yo mismo al héroe seguiría al abismo[19].

626 Este poema pone al descubierto la añoranza que secretamente se tiene de las honduras maternas y del seno regenerador. (Figura 115.) El poeta querría disolverse como perlas en el vino, y ser sacrificado en el cáliz, el «cráter» del renacimiento, imitando el ejemplo de Empédocles, del que dijera ya Horacio: «Queriendo que se le tuviera por un dios inmortal, se precipitó fríamente Empédocles en el Etna ardiente»[20].

627 Hölderlin querría seguir el ejemplo del héroe, el modelo ideal presente a su espíritu, y compartir su destino. Pero el amor le retiene, devolviéndolo a la luz del día. La libido sigue teniendo un objeto que hace la vida digna de vivirse. De abandonarse ahora dicho objeto, se sumergiría ella en el reino de la madre subterránea que vuelve a darnos a luz.

Último adiós

Nuevos caminos ando cada día, a veces
al verdor del bosque, a veces al baño de la fuente,
a la peña en que florecen las rosas
y yo contemplo la comarca desde la colina, pero nunca,

querida mía, nunca te encuentro bañada por la luz,
y mis palabras se desvanecen en el aire,
esas devotas palabras que yo un día, junto a ti...
....

19. *Op. cit.*, p. 202.
20. «Deus immortalis haberi / dum cupit Empédocles ardentem frigidus Aetnam / insiluit...» (*Ars poetica*, 464).

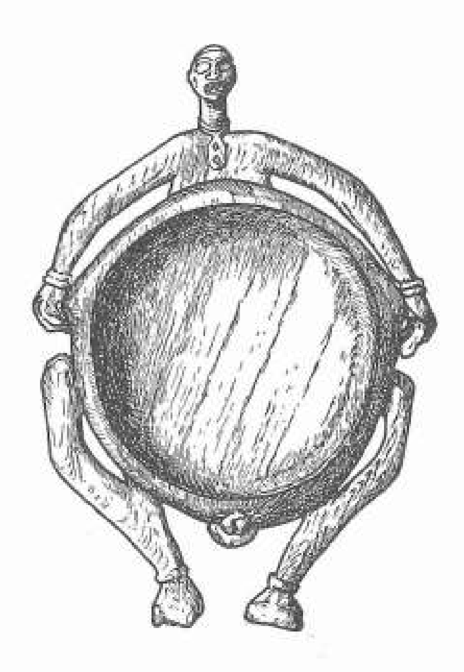


Figura 115. El seno de la madre cósmica.
Cuenco en madera del Congo.

¡Sí, lejos estás de mí, rostro bienaventurado!
Y el son armonioso de tu vida se pierde a lo lejos
sin poder ya escucharlo. ¿Y dónde estáis, ¡ay!
cantos hechiceros que un día apaciguasteis mi corazón

con la paz de los celestiales?
¡Cuánto tiempo ha pasado! ¡Oh cuánto tiempo! El joven
se ha hecho mayor, y aun la tierra que entonces
me sonreía, se ha convertido en otra.

¡Adiós para siempre! Se separa de mí y a ti vuelve
cada día mi alma, y por ti derraman su llanto
mis ojos, para que lustrados por las lágrimas
hacia allí, donde tú moras, eleve yo otra vez mi vista[21].

628 Con claridad resuena aquí en el oído la renuncia, la envidia de la propia juventud, de aquellos días en que nada «costaba esfuerzo», que con tanto agrado querría uno retener junto a sí para siem-

21. Hölderlin, *op. cit.*, p. 209.

pre. Pero la última estrofa anuncia algo que da que pensar: cómo se eleva la mirada hacia lo alto, hacia otra tierra, hacia la costa lejana en que el Sol se pone y vuelve a salir. El amor no se basta ya para detener al poeta; los lazos con el mundo se han roto, y con fuerza resuena su llamada de socorro a la madre:

Aquiles

¡Hijo glorioso de los dioses! Cuando perdiste a tu amada,
fuiste a la orilla del mar, lloraste sobre las aguas,
y con gritos de dolor quiso tu corazón derramarse en el sagrado
[abismo,
en el silencio en que, lejos del tumulto de las naves y leguas
[por debajo
del oleaje, mora en una plácida gruta la hermosa Tetis, tu ninfa
[marina y protectora.
Madre había sido ella para el joven, la poderosa diosa,
pues de niño lo había amamantado con amor en las escarpadas
[orillas
de su isla, convirtiéndolo un día en héroe
con el recio canto de las olas y el secreto baño fortalecedor.
Y la madre percibió los lamentos del joven, y ascendiendo apenada
como una nubecilla desde el fondo del mar
enjugó en tierno abrazo los sollozos del hijo amado,
y mientras lo acariciaba escuchó él sus promesas de ayudarlo.
¡Hijo de los dioses! Si yo fuera como tú, confiar podría
mi secreto sufrimiento a uno de los celestiales.
Pero no he de ver tal cosa; mi afrenta he de sobrellevar, como si siempre
hubiera sido un extraño para la que piensa en mí con lágrimas.
Y sin embargo —¡dioses bondadosos!— vosotros prestáis oído
[a todas las súplicas
de los hombres, y yo vengo amándoos con devoción y hondura
a ti, luz sagrada, y a ti, Tierra, desde que nací, y a tus fuentes
[y bosques,
y este corazón, añorándote sin mesura, puro, te sintió también
[a ti, Padre Éter.
Mitigad, pues, mi sufrimiento, dioses bondadosos,
que no enmudezca, ¡ay!, con demasiada premura mi alma,
dejadme vivir para que siga dándoos gracias, sublimes poderes
[celestiales,
con piadosos cantos mientras huyen los días,
gracias por los bienes recibidos, por las alegrías de la pasada
[juventud.
Y luego acoged entre vosotros con bondad a este solitario[22].

22. *Op. cit.*, pp. 213 s.

629 Más claramente de lo que podría hacerse en seca y árida prosa, estas canciones describen el constante quedarse a la zaga y el cada vez mayor alejamiento de la vida del poeta, su paulatino sumergirse en el abismo de los recuerdos. Al lado de la retrospectiva añoranza del pasado que resuena en estas canciones, el apocalíptico cántico *Patmos*, velado por las brumas de las profundidades, por las envolventes «procesiones de nubes» de la madre enloquecedora, parece un siniestro huésped venido de otro planeta. En él centellean de nuevo las ideas del mito, el barrunto, revestido de símbolos, de la muerte y la resurrección de la vida.

630 Reproduciré aquí algunos de los fragmentos más sugestivos del poema[23]:

> Cerca está
> y difícil de asir es el dios.
> Pero donde está el peligro, crece
> también lo que salva.

631 Estas palabras nos indican que la libido ha arribado a una profundidad en la que «el peligro es grande»[24]. Allí está «cerca el dios»: allí encontraría el hombre el recipiente materno del renacimiento, el semillero en el que la vida podría volver a renovarse. Pues la vida continúa pese a haber tenido que decirse adiós a la juventud; más aún, es posible vivírsela con todavía mayor intensidad de no paralizar nuestros pasos la contemplación nostálgica de lo que sucumbe. Este volver la vista atrás tendría sentido si, renunciando él a detenerse en esas cosas externas que no es posible recobrar, tratase de dar cuenta de cuál es realmente el origen de la fascinación que emana de lo sido. El áureo resplandor de los primeros recuerdos infantiles descansa menos en los hechos puros que en la agregación de imágenes hechiceras y antes adivinadas que en propiedad conscientes. La metáfora del Jonás engullido por la ballena refleja perfectamente la situación. Nos sumergimos en los recuerdos de la infancia y el mundo presente se desvanece a nuestro alrededor. Parece que descendemos al reino de las más espesas tinieblas, y tenemos de pronto visiones inesperadas de un mundo situado más allá de ellas. El «misterio» que contemplamos está representado por ese acervo de imágenes que todos y cada uno de nosotros acarreamos consigo a la existencia como un regalo, esa suma de patrones innatos propiedad de los instintos. He llamado «inconsciente colectivo» a

23. *Sämtliche Werke*, pp. 230 ss.
24. *Fausto*, Segunda Parte, Escena de las «Madres».

esa psique «potencial». Si este estrato es activado por la libido en su regredir, se vuelve posible tanto renovar la vida como destruirla. Una regresión llevada a sus últimas consecuencias implica una renovación de los lazos con el mundo de los instintos naturales, el cual constituye la verdadera materia prima incluso en un sentido formal y, por ende, ideal. Si la consciencia puede acoger esa materia, ésta es causa de una reactivación y reordenación. En caso contrario, es decir, de no ser capaz la consciencia de asimilar los contenidos que irrumpan en ella desde lo inconsciente, la situación se vuelve crítica, porque los nuevos contenidos conservan su figura original, caótica y arcaica, y hacen saltar en pedazos la unidad de la consciencia. El trastorno mental a que esta situación da lugar se conoce por ello con el nombre de «esquizofrenia», «demencia por escisión».

632 Hölderlin describe en su poema la experiencia del ingreso en ese maravilloso mundo de las imágenes primordiales:

> En tinieblas moran
> las águilas, y sin miedo caminan
> sobre el abismo los hijos de los Alpes
> por puentes de liviana factura.

633 Con estas palabras prosiguen su andadura las oscuras fantasías del poema. El águila, el ave solar, mora en las tinieblas: la libido se ha ocultado, pero en lo alto caminan los moradores de las montañas, seguramente los dioses («andáis arriba en la luz»), imágenes del Sol que peregrina por el cielo como un águila que sobrevolase los abismos.

> Y porque se apilan en torno
> las cimas del tiempo
> y cerca moran los amantes, languideciendo
> en separadísimas montañas,
> ¡concedednos agua inocente,
> oh concedednos alas para pasar al otro lado
> con mente siempre fiel, y retornar de nuevo!

634 La primera es una imagen oscura de montañas y tiempo —seguramente inspirada por el Sol que peregrina sobre las montañas—; y la que le sigue, el estar cerca y a la vez separados de los que se aman, parece constituir una alusión a la vida en los infiernos[25], don-

25. Cf. el pasaje de la *Odisea* en el que Odiseo desciende a los infiernos y trata de abrazar a su madre: «... mientras yo por mi parte, cediendo a mi impulso, quise al alma llegar de mi madre difunta. Tres veces a su encuentro avancé, pues mi amor me llevaba a abrazarla, y las tres, a manera de ensueño o de sombra, se escapó de mis brazos. Agu-

de se está unido a todo lo que un día se amó y, sin embargo, no puede gozarse la felicidad de la unión, pues todo es sombra, y carece de substancia y de vida. Allí bebe el que ha descendido el agua «inocente», el filtro de la renovación[26], para que le crezcan alas y poder alzar con ellas el vuelo hacia la vida, como el disco alado del Sol (figuras 12 y 21) cuando se eleva de las aguas como un cisne. («Oh alas,... pasar al otro lado... y retornar de nuevo».)

> Así hablaba yo, cuando de pronto,
> antes de haberlo sospechado,
> y más lejos de lo que nunca hubiera
> pensado llegar, un genio me raptó
> de mi propia casa. Se oscurecían
> en el crepúsculo, a mi paso,
> el bosque sombrío
> y los nostálgicos arroyos
> de la patria; nunca había visto yo aquellas tierras...

635 Tras las enigmáticas palabras del principio, con las que el poeta ponía voz a lo que presentía que estaba por llegar, comienza el viaje hacia Oriente, hacia la salida del Sol, hacia el misterio de la eternidad y del renacimiento, con los que también sueña Nietzsche cuando pronuncia aquellas significativas palabras:

> Oh, cómo podría yo no abrasarme por la eternidad y por el anillo nupcial de los anillos —¡el anillo del retorno!—. Nunca antes encontré a la mujer de la que quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo: pues yo te amo, oh eternidad[27].

636 Hölderlin acuña esa misma añoranza en una imagen magnífica, con cuyos rasgos principales estamos ya familiarizados:

> Pero pronto, con vivo resplandor,
> envuelta en misteriosa
> neblina dorada, floreció,
> naciendo a la par que los ligeros pasos del Sol,
> despidiendo el perfume de mil cimas,

do dolor se me alzaba en el pecho...» (*Odisea*, XI, vv. 204 ss. [Citado según la trad. de J. M. Pabón, Gredos, Madrid, 1982]).

26. La paciente de Spielrein (*op. cit.*, p. 345) habla, en relación con el significado de la Eucaristía, de «agua embebida de inocencia», «agua espermática», «sangre y vino»; en p. 368 dice: «Las almas que han caído al agua son salvadas por Dios; caen en el fondo más profundo. Las almas son salvadas por el Dios Sol». Al respecto cf. también las maravillosas propiedades del *aqua permanens* (*Psicología y alquimia* [OC 12, § 334 ss.]).

27. *Also sprach Zarathustra*, pp. 334 ss.

Asia ante mí, y deslumbrado busqué algo
que ya conociera, pues extranjero era
en aquellas callejas anchurosas, donde bajando
del Tmolo corre
ataviado de oro el Pactolo
y se elevan el Tauro y el Mesogis,
y lleno de flores el jardín,
y un silencioso fuego; pero en la luz
florece alta la nieve plateada;
y como testigo de vida inmortal,
en farallones inaccesibles
antiquísima brota la hiedra[28], y sostenidos se alzan
por vivientes columnas, cedros y laureles,
palacios solemnes,
por manos divinas construidos.

637 La imagen es apocalíptica: la ciudad materna en la tierra de la eterna juventud, rodeada por el verdor y las flores que hace brotar una eterna primavera[29]. El poeta se identifica aquí con Juan, que también vivió en Patmos y pudo, cuando era discípulo del «Hijo del Altísimo», contemplar su rostro:

Cuando, en torno al misterio de la vid, se sentaron
juntos, a la hora de la cena,
y el Señor, presintiéndola sereno en su alma magnífica,
manifestó su muerte, y su amor postrero...

... luego murió. Mucho es lo que habría
de eso que decir. Y todavía pudieron verlo sus amigos,
el más dichoso de todos, mirándolos triunfante al final...

Por eso les envió él
el espíritu, y verdaderamente tembló
la casa y las tempestades de Dios rodaron
atronando a lo lejos sobre
las cabezas visionarias, cuando, reunidos

28. El φάρμακον ἀθανασίας, el soma, y el haoma de los persas, se supone que estarían hechos de *Ephedra vulgaris*. (Spiegel, *Erânische Alterumskunde* I, p. 433.)

29. Como la ciudad celeste en el *Hanneles Himmelfahrt* de Hautpmann (p. 92): «La bienaventuranza es una ciudad maravillosa, / donde paz y gozo ya no tienen fin. / Sus casas son mármoles, sus tejados, oro, / vino tinto mana de las plateadas fuentecillas, / en las blancas, blancas calles hay flores esparcidas, / desde las torres suenan eternamente campanas de boda. / Verdes como mayo son las azoteas, iluminadas con luz primaveral, / rodeadas de mariposas, de rosas coronadas. /... Abajo caminan cogidos de la mano: / los hombres de fiesta por la tierra celestial. / El ancho, ancho mar está lleno de vino tinto, / en él se sumergen con cuerpos radiantes. / En él se sumergen, en sus espumas y resplandor, / la claridad purpúrea totalmente los cubre, / y con júbilo salen de sus aguas, / lavados por la sangre de Jesús».

meditabundos los héroes de la muerte,
en el momento de despedirse
se les apareció una vez más.
Pues en ese momento se extinguió la luz solar,
regia ella, y rompió él en pedazos
el radiante cetro de rayos rectilíneos,
padeciendo como un dios, por sí mismo,
pues de volver habrá él
a su debido tiempo...

638 Las imágenes que subyacen al conjunto son las de la muerte y resurrección de Cristo como autoinmolación del Sol que voluntariamente quiebra su cetro radiante en pedazos en la esperanza de la resurrección. En lo tocante a la substancia del «cetro radiante» ha de hacerse notar que para la paciente ya mencionada de Spielrein «Dios perfora la tierra con un rayo». La tierra tiene para la enferma el significado de una mujer, y ella concibe también el rayo solar, de una manera mitológica, como algo sólido: «Jesús me mostró su amor por mí llamando a mi ventana con un rayo»[30]. En el caso de otro enfermo mental tropecé de nuevo con la idea de una substancia sólida. El martillo de Thor, que abriendo la tierra penetra profundamente en ella, ha de equipararse al pie de Ceneo. El martillo se comporta en el interior de la tierra como el tesoro, volviendo con el correr del tiempo a salir poco a poco de nuevo a la superficie (el tesoro «florece»), es decir, nace otra vez de la tierra. Donde Sansón arrojó la quijada del asno, hizo Dios que brotase una fuente[31]. (Las fuentes nacen también de huellas de caballos, de pisadas y de cascos.) Dentro de este mismo contexto semántico se inscriben también la vara mágica y el cetro en general. El griego σκῆπτρον, «cetro», está emparentado con σκᾶπος, σκηπάνων, σκήπων, «bastón», con σκηπτός, «viento tormentoso», con el latín *scapus*, «vástago», «tallo», antiguo alto alemán *scaft*, «pica», «lanza»[32]. (Figura 85.) En esta agrupación tropezamos una vez más con esas relaciones con las que estamos ya familiarizados como símbolos de la libido. Romper el cetro significa, pues, sacrificar el poder que se poseía hasta ese momento, es decir, una libido organizada en una determinada dirección.

639 La transición en el poema de Hölderlin desde Asia al misterio cristiano, pasando por Patmos, responde a una asociación de ideas que en apariencia parece superficial, pero que en el fondo tiene per-

30. *Op. cit.*, pp. 375 y 383.
31. Jc 15, 17 y ss.
32. Prellwitz, *Wörterbuch der griechischen Sprache*, *s.v.* «σκήπτω», p. 416.

fecto sentido. Se trata del ingreso en la muerte y la tierra del Más Allá del héroe que se inmola a sí mismo para alcanzar la inmortalidad. En ese mismo momento en que el Sol se ha puesto y la vida parece haberse extinguido, reina una secreta esperanza en su renovación:

> ... y gozo hubo
> de ahora en adelante,
> por vivir en la noche que ama y guardar
> de hito en hito en ojos ingenuos
> abismos de sabiduría.

640 En las profundidades mora la sabiduría, la sabiduría de la madre; siéndose uno con ella se brinda al espíritu la oportunidad de presentir las cosas más hondas, las imágenes y fuerzas originarias que subyacen a todo lo viviente y constituyen su matriz nutricia, conservadora y creadora. En su éxtasis enfermo, el poeta percibe mucho de la grandeza de lo que contempla, pero, a diferencia de Fausto, para él es menos importante conducir eso que sus ojos han desenterrado en las honduras a la claridad del día.

> Y no es mala cosa si una parte
> se pierde en el camino y del discurso
> se extingue el vivo son,
> porque también la obra divina es similar a la nuestra.
> No todo lo quiere a la vez el Altísimo.
> Y si es verdad que alberga hierro la mina
> e incandescentes resinas el Etna,
> entonces contendría yo la riqueza
> de haber acuñado una imagen y asemejarse ella
> al espíritu tal cual fue[33].

641 En realidad, lo que el poeta entrevé en las profundidades volcánicas, es el «espíritu» tal y como siempre fue éste, es decir, como el conjunto de los moldes primerísimos de los que proceden las imágenes arquetípicas. En este mundo de lo inconsciente colectivo hay un tipo al que, al parecer, le correspondería la máxima significación y del que es expresión la figura del héroe divino, figura que en Occidente está representada por Cristo.

33. Me serví en su origen de una vieja edición de Hölderlin. En las más recientes, figura «Cristo» en vez de «espíritu». He mantenido la antigua versión porque antes de que me fuera conocida la nueva yo mismo había deducido Cristo con evidencia interna.

> ... él despierta a los muertos
> que no han sido aún aprisionados por la brutalidad...
>
> Y si los celestiales ahora,
> según creo, a mí me aman...
>
> ... quieto está su[34] signo
> en el tempestuoso cielo. Y bajo él se yergue uno
> durante toda su vida. Pues todavía vive Cristo.

642 Pero así como arrebatara un día a Gilgamesh su botín, al retornar aquél de la tierra bienaventurada de occidente con la planta de la inmortalidad (figura 45), una serpiente demoníaca, así también concluye el poema de Hölderlin en un doloroso lamento, que nos descubre que su descenso al país de las sombras no será seguido por su resurrección a la claridad de nuestro mundo:

> ... ultrajándonos
> arranca nuestro corazón una violencia.
> Pues sacrificio quieren los celestiales, todos y cada uno de ellos.

643 Este conocimiento, el de que la añoranza retrospectiva que sólo querría recuperar los días soñolientos y sin penas de la bienaventurada infancia, ha de sacrificarse antes de que los «celestiales» nos «arranquen» ese sacrificio —llevándose entonces consigo, sin embargo, al hombre entero—, le sobrevino al poeta demasiado tarde.

644 Por eso tengo por un sabio consejo el que a nuestra autora da su inconsciente, es decir, que haga perecer a su héroe, porque éste no era en realidad más que la personificación de un ensueño regresivo e infantil que no tenía la intención, ni la fuerza necesaria para llevarla a efecto, de pescar en sustitución por su apartamiento de este mundo un mundo distinto en el océano primigenio de lo inconsciente, cosa que sí que habría constituido una verdadera hazaña heroica. Este sacrificio sólo se lleva a cabo entregándose sin reservas a la vida, para lo cual es también forzoso que toda la libido presa en los lazos familiares tenga que abandonar tan estrecho círculo por uno más vasto; pues con vistas al propio bienestar es necesario que el individuo, que en su infancia ha sido únicamente una partícula más entre las que giraban en torno a un sistema en rotación, se convierta tras haber madurado en centro de un sistema nuevo. Que un paso como éste implica igualmente que se solucione o, cuando menos, se tenga en consideración el problema erótico, es

34. Del Padre.

cosa que salta a la vista de buenas a primeras, porque, cuando esto no sucede, la libido no empleada se queda inevitablemente atascada en la relación endogámica inconsciente con los padres, privando de libertad al individuo en aspectos esenciales. Recordemos la rudeza con que las enseñanzas de Cristo insistían en que el hombre se separase de su familia, y los especiales esfuerzos que hacía el Señor en su conversación con Nicodemo para conferir a la regresión un significado simbólico. Ambas tendencias sirven a una misma finalidad, que no es otra que la de desatar a la persona de unos vínculos, los familiares, que no se corresponden con una inteligencia más elevada de las cosas, sino con la blandura y falta de dominio de sí mismo de la sensibilidad pueril. Pues, en efecto, cuando la persona permite que campe a sus respetos la libido que se aferra a su entorno infantil y no la libera en aras de metas más importantes, termina sujeta al influjo de sus compulsiones inconscientes. Para estas personas, allí donde se encuentren, lo inconsciente recrea su entorno infantil a través de la proyección de sus complejos, y reestablece de este modo y en contra de sus verdaderos intereses vitales las mismas dependencia y falta de libertad que caracterizaron a su relación con sus padres. Su destino ha dejado de estar en sus manos, y sus Τυχία καὶ Μοῖραι [sus suertes y destinos] se precipitan sobre ellas, como si dijéramos, desde las estrellas. A esta situación la llamaban los estoicos εἱμαρμένη, es decir, compulsión de las estrellas del hado, a la cual está sujeto todo «no-redimido». La libido que permanece encallada de una forma tan primitiva, retiene a la persona en un estadio de inmadurez equivalente, el de la falta de dominio sobre sí misma y sobre sus afectos. Tal fue también la situación psicológica en las postrimerías de la Antigüedad, y salvador y médico en aquella época era quien trataba de liberar a los hombres de la Heimarmene[35].

645 Cuando la visión de *Miss* Miller hace del problema del sacrificio su objeto, éste no deja en ningún momento de ser un problema puramente individual; pero cuando echamos un vistazo al modo en que esta elaboración tiene lugar, tomamos consciencia de que

35. Ésta es, en propiedad, la finalidad de todos los misterios que elaboran símbolos de muerte y renacimiento. (Figura 116.) Como ha mostrado Frazer (*The Golden Bough*, parte III: «The Dying God», pp. 214 ss.), los pueblos exóticos presentan también en sus misterios los mismos símbolos de la muerte y de renacimientos iniciáticos de que habla Apuleyo (*Metamorfosis*, XI, 23, p. 240) en la iniciación de Lucio en los misterios de Isis: «Accessi confinium mortis: et calcato Proserpinae limine, per omnia vectus elementa remeavi» [Llegué a la línea que separa la vida de la muerte, y tras pisar el umbral de Proserpina, volví habiendo pasado por todos los elementos] (p. 425). Lucio muere de forma figurada (*ad instar voluntariae mortis* [como en una muerte voluntaria] y es hecho renacer (*renatus*) a continuación.



Figura 116. El misterio de las serpientes.
Altar a los lares en Pompeya.

lo tratado aquí es algo que tiene que constituir en general un problema también para la humanidad. Porque los símbolos —la serpiente que da muerte al caballo, y el héroe que voluntariamente se inmola— son figuras míticas que manan de lo inconsciente.

646 En la medida en que el mundo y todo lo existente son directamente una creación de la imaginación, del sacrificio de la libido que añora lo pretérito emana la creación del mundo. Para el que vuelve la vista atrás, el mundo, y aun el firmamento estrellado, se convierte una vez más en la madre que se inclina sobre él y lo abraza por todas partes, y de la renuncia a esta imagen y a la nostalgia de ella emerge la imagen del mundo propia de la gnoseología moderna. De esta sencilla asociación de ideas resulta el significado del sacrificio cósmico. Un buen ejemplo de ello lo representa la muerte de Tiamat, la madre originaria babilónica (figura 117), el dragón cuyo cadáver está destinado a formar cielos y tierra[36]. Pero la acuñación más perfecta de esta idea sale a nuestro encuentro en

36. Del sacrificio del dragón se sigue en la alquimia la creación del microcosmos del *lapis philosophorum*. (Cf. [Jung,] *Psicología y alquimia* [OC 12, § 404].)

las creaciones más antiguas de la filosofía india: los himnos del *Rigveda*. El himno (10, 81, 4) se pregunta:

> ¿Cuál fue la madera, cuál el árbol,
> de los que se tallaron cielos y tierra?
> Investigadlo, sabios, en vuestra mente...[37].

647 Viçvakarman, el Creador de todas las cosas, procedió como sigue al crear el mundo del árbol desconocido:

> Sacrificándose como un sabio sacrificador
> a todos estos seres descendió nuestro padre,
> reclamando bienes mediante la oración
> en el mundo inferior penetró ocultando su origen.
> Pero, ¿qué le sirvió de residencia...
> qué cosa y de qué modo le sirvió de apoyo...?

648 *Rigveda* 10, 90 brinda la respuesta a estas preguntas: el *purusa* (varón o ser humano) es el ser originario que

> comprende la tierra rodeándola por todas partes,
> para fluir por encima aun diez dedos más.

649 Puede verse que el *purusa* es una suerte de alma del mundo platónica que comprende también el mundo desde fuera:

> Habiendo nacido desbordó el mundo
> por delante, por detrás y por todas partes.

650 Como alma cósmica que todo lo envuelve, el *purusa* posee también carácter materno. Como ser originario representa un estado psíquico primerísimo: es tanto el que envuelve como lo envuelto, madre e hijo nonato, un estado indiscriminado e inconsciente. Como tal estado, tiene que ponérsele fin, y como a la vez es un objeto de añoranza regresiva, ha de sacrificárselo para que puedan surgir entidades en cuanto tales distintas, es decir, contenidos conscientes. Esto supuesto, cabe entender también lo que sigue a continuación:

> Como animal sacrificial fue consagrado en la paja
> el *purusa*, el primero en haber nacido;
> a él lo sacrificaron los dioses, santos
> y sabios que allí se encontraban.

37. Deussen, *Geschichte der Philosophie* I, p. 136.

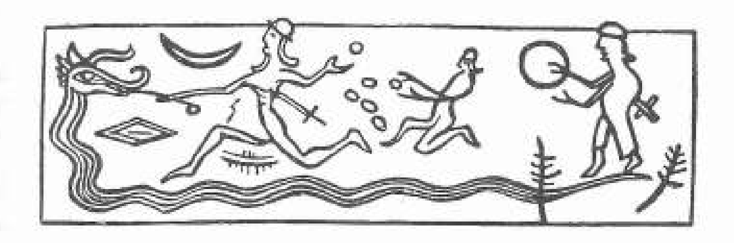


Figura 117. Marduk derrotando a Tiamat.
Sello cilíndrico asirio.

651 El pasaje es digno de nota. Si se acostara este mitologema en el lecho de Procusto de la lógica, habría seguramente que lesionarlo de buen grado o por fuerza. Que, además de los dioses, comparezcan «sabios» ordinarios en el escenario en que se «sacrifica» al ser primerísimo, es algo que desafía la más desbocada imaginación, y eso prescindiendo del hecho de que, como luego veremos, nada existía en los comienzos (es decir antes del sacrificio) a excepción de dicho ser. Pero si con esta situación se significa el misterio de aquel estado psíquico primigenio, entonces todo pasa a tener sentido.

> De él como animal sacrificial totalmente consumido
> manó melaza mezclada con manteca,
> de ellos se crearon las aves del cielo
> y los que viven en el bosque y en el hogar.
> De él como animal sacrificial totalmente consumido
> nacieron los himnos y los cánticos,
> de él nacieron los metros, todos ellos,
> y cuantas fórmulas sacrificiales existen.
>
> De su *manas* se hizo la Luna,
> su ojo puede ahora verse en el Sol,
> de su boca brotaron Indra y Agni,
> Vâyu, el viento, lo hizo de su aliento.
> El reino del espacio se formó de su ombligo,
> el cielo de su cabeza,
> la tierra de sus pies, del oído
> los polos. Así fue como se hicieron los mundos[38].

652 Es evidente que lo que aquí está queriendo expresarse no es una cosmogonía física, sino psicológica. El mundo nace al descubrirlo el hombre. Pero éste lo descubre cuando ofrenda en sacrificio su confinamiento en la madre originaria, es decir, en el estado inicial e inconsciente. Lo que le impulsa a ese descubrimiento lo

38. *Op. cit.*, pp. 156 s.

concibió Freud como la «barrera del incesto». La prohibición del incesto sale al encuentro de la añoranza infantil por la madre y obliga a la libido a plegarse a su destinación biológica. La libido que la prohibición del incesto expulsa lejos de la madre, busca un objeto sexual que sustituya a la madre prohibida. En dicho sentido, que encuentra expresión en el lenguaje metafórico de la «prohibición del incesto», la «madre», etc., ha de interpretarse seguramente también la paradójica afirmación de Freud de que «originalmente sólo hemos conocido objetos sexuales»[39]. Esta frase no va mucho más allá de una alegoría sexualista, como cuando se habla de llaves masculinas y femeninas, etc. Se trata simplemente de la retransferencia de la verdad parcial de una persona adulta a estados infantiles de naturaleza totalmente distinta. La intuición freudiana, de entendérsela en un sentido literal, es incorrecta, pues lo verdaderamente exacto en este caso sería decir que todavía más originalmente lo único que conocimos fueron pechos nutricios. Con el hecho de que el lactante experimente placer al ser amamantado en absoluto se habría demostrado que el suyo sea un placer sexual, porque el placer puede manar de muy diversas fuentes. Es de suponer que la oruga experimenta al comer un placer no menos intenso, pese a carecer ella de toda función sexual, y el instinto de alimentarse es totalmente diferente del sexual, sin perjuicio de lo que una etapa sexual posterior pueda hacer de esas tempranas actividades. El beso, por ejemplo, tiene su origen mucho antes en el acto alimentario que en la sexualidad. La «barrera del incesto» constituye en dicho sentido una hipótesis extremadamente cuestionable (por muy adecuada que resulte para describirse estados neuróticos), pues representa una conquista cultural que no ha sido inventada, sino que surgió de forma natural, en razón de esas complicadas necesidades biológicas que se relacionan con la génesis de lo que se conoce como «sistemas de clases matrimoniales». Éstos en absoluto persiguen impedir el incesto, sino que buscan hacer frente al peligro social de la endogamia por obra del «cross-cousin-marriage». El típico matrimonio con la hija del tío materno es llevado a cabo con esa misma libido que podría apoderarse de la madre o de la hermana. De lo que se trata, por tanto, no es de evitar el incesto, al que por lo demás nunca faltan oportunidades en los frecuentes accesos de promiscuidad de los primitivos, sino más bien de la necesidad social de extender la organización familiar a la tribu en su totalidad[40].

39. *Zur Dynamik der Übertragung*, p. 171.

40. Al respecto cf. [Jung,] *La psicología de la transferencia* [OC 16,12, § 433 ss.] y Layard, *The Incest Taboo and the Virgin Archetype*.

653 No puede haber sido el tabú del incesto, por tanto, el que expulsó al hombre fuera del estado psíquico originario de la no-diferenciación, sino que quien así lo hizo fue el instinto de desarrollo específico del hombre, que tan hondamente lo distingue de los demás animales y por el que le fueron impuestos tabúes innumerables y, entre ellos, también el del incesto. Contra este «otro» instinto se rebela el ser humano con todo su conservadurismo y misoneísmo instintivos, ambos dos características destacadas de los hombres primitivos y apenas conscientes. Nuestra idolatría del progreso constituye su pertinente y enfermiza compensación.

654 La teoría freudiana del incesto describe ciertas fantasías que acompañan a la regresión de la libido y por las que especialmente se caracterizan los inconscientes personales de los enfermos de histeria. Durante una parte del camino son fantasías infantil-sexuales las que ponen claramente de manifiesto el porqué de que la actitud histérica peque de tan defectuosa e inútil. Lo delatado por ellas es la sombra. Como es lógico, el lenguaje de esta compensación es tan dramático como hiperbólico. La teoría que de ello resulta responde a la concepción histérica que da razón de la neurosis del individuo. De ahí que no haya que tomarse esta forma de expresarse tan en serio como lo hace Freud. Ella tiene en definitiva tan poco de verosímil como los supuestos traumas sexuales de los histéricos. Además, la teoría sexual de la neurosis se ve superada por el hecho de que el último acto del drama estriba en el retorno al claustro materno, que la mayoría de las veces no se verifica por vías naturales, sino *per os*, es decir, siendo devorado y engullido (figura 118), con lo cual se manifiesta una versión aún más infantil, elaborada por Rank. No se trata de una mera alegoría nacida en la confusión, sino de que la regresión alcanza el estrato funcional nutritivo más profundo y anterior en el tiempo a la sexualidad, pasando a continuación a revestirse con el mundo de experiencias del lactante: el lenguaje metafórico sexual de la regresión se transforma a medida que ésta retrocede en las metáforas de la función nutritiva y digestiva, en las que no ha de verse más que una nueva *façon de parler*. Lo que llamamos complejo de Edipo y su tendencia incestuosa se transforma, en esta nueva etapa, en el complejo de la ballena de Jonás, el cual presenta muchas variantes, como, por ejemplo, la de la bruja devora-niños, el lobo, el ogro, el dragón, etc. La angustia ante el incesto se convierte en miedo a ser devorado por la madre (figura 119). La libido regresiva se desexualiza en apariencia por retroceder paulatinamente a etapas presexuales propias de la primera infancia. Pero ni siquiera allí detiene su marcha, sino que retornando al estado intrauterino y prenatal (¡cosa que no debe entenderse en un sentido literal!) irrumpe

desde la esfera de la psicología personal en la propia de la psique colectiva: Jonás, en otras palabras, contempla los misterios, las *représentations collectives*, en el vientre de la ballena. La libido alcanza así lo que podemos llamar una suerte de estado originario, en el que puede quedar atrapada, como Teseo y Piritoo en su descenso a los infiernos, o liberarse otra vez del abrazo materno y acarrear consigo a la superficie una nueva forma de entender la vida.

655 Lo que en realidad sucede en las fantasías del incesto y del seno materno es que la libido se sumerge en lo inconsciente, en lo cual suscita ella, por un lado, reacciones, afectos, opiniones y actitudes infantiles personales, y activa también, por otro, imágenes colectivas (arquetipos), de las que es propio el significado compensatorio y curativo por el que desde siempre se ha caracterizado el mito. Freud hace en exceso dependiente a su teoría de las neurosis —que tan bien se acomoda a la esencia de este trastorno— de esas mismas ideas neuróticas por las que decimos que las personas están enfermas. Da esto lugar a la apariencia (que *nota bene* tan bien se acomoda a la personalidad neurótica) de que la *causa efficiens* de las neurosis residiría en un pasado remoto. En realidad, la neurosis es fabricada de nuevo todos los días, por obra de una actitud equivocada —por decirlo aún más concretamente— que consiste precisamente en que el neurótico piense y sienta como lo hace y que él justifica con su teoría de la neurosis.

656 Tras esta digresión volvamos una vez más a nuestro himno. *Rigveda* 10, 90 concluye con un significativo verso, de extremada importancia también para el misterio cristiano:

> Sacrificando rinden los dioses homenaje a la víctima,
> y ésta fue de las obras sacrificiales la primera;
> con poderosa esencia se elevaron al cielo,
> donde moran los antiguos y bienaventurados dioses[41].

657 Con el sacrificio se obtiene una plenitud de poder rayana con el poder divino. Al igual que el mundo nació del sacrificio, renunciándose a los lazos personales con la infancia nace también, según la doctrina upanisádica, ese nuevo estado del hombre que puede llamarse inmortal. Ese nuevo estado, que sigue a la existencia humana, se alcanza otra vez mediante un sacrificio en particular, el del caballo, del que es propio un significado cósmico. Lo que el caballo inmolado significa, nos lo dice la *Brihadâranyaka-Upanisad* 1, 1:

41. Deussen, *Geschichte der Philosophie* I, p. 158.



Figura 118. Monstruo devorador.
Piedra. Belahan, Java Oriental (siglo XI).

¡Om!

1. La aurora, en verdad, es la cabeza del caballo del sacrificio, el sol su ojo, el viento su aliento, su boca el fuego universal, el año es el cuerpo del caballo del sacrificio. El cielo es su espalda, el espacio la cavidad de su vientre, la tierra la bóveda de su vientre; los puntos cardinales son sus flancos, las estaciones del año sus miembros, los meses y las quincenas sus articulaciones, los días y las noches sus cascos, los astros sus huesos, las nubes su carne. El alimento que digiere son los desiertos de arena, los ríos, sus venas, su hígado y sus pulmones las montañas, las plantas y los árboles sus crines; el sol ascendente es su parte delantera, el poniente su parte trasera. Su bostezo es el rayo, su estremecimiento es el trueno, su orina es la lluvia, su relincho es la voz.

2. El día, en verdad, nació para el caballo como la vasija sacrificial que lo precede: su cuna está en el mar universal que mira hacia la aurora; la noche nació para él como la vasija sacrificial que lo sigue: su cuna está en el mar universal que mira hacia la tarde; estas dos vasijas del sacrificio nacieron para rodear al caballo. Como corcel engendró a los dioses, como guerrero a los *ghandarvas*, como corredor a los demonios, y como caballo a los hombres. El océano es su pariente, el océano es su cuna[42].

658 Como observa Deussen, el sacrificio del caballo posee el significado de una «renuncia al mundo». Cuando se lo sacrifica, se sacrifica y destruye en cierto modo al mundo mismo, una asociación de ideas que entretuvo también la mente de Schopenhauer. El caballo aparece situado en el texto arriba citado entre dos vasijas sacrificiales, y pasa de una a otra como peregrina el Sol de la aurora a la tarde (figura 11). Como el caballo es cabalgadura y animal de tiro para el hombre, el cual llega incluso a medir la energía en «caballos de vapor», el caballo es símbolo de un importe de energía del que el hombre puede disponer. Es, así, el representante de la libido que ha penetrado en el mundo. Más arriba veíamos que para crearse el mundo ha de sacrificarse la libido aferrada a la madre; aquí el mundo es abolido volviendo a sacrificarse esa misma libido que fue un día propiedad de la madre y penetró luego en el universo. De ahí que el caballo pueda emplearse sin problemas como un símbolo de esa libido, porque como veíamos más arriba sus relaciones con la madre son múltiples[43]. Inmolándose al caballo puede, pues, reestablecerse una fase introvertida similar a la de la creación del mundo.

42. Traducción de Deussen. (*Geheimlehre des Veda*, pp. 21 s.)

43. En el *Bundahishn* XV, 27, se sacrificará al toro Sarsaok durante el fin del mundo. Pero es a Sarsaok a quien le debe el género humano su propagación: de las quince razas humanas, nueve de ellas las transportó el toro sobre sus lomos, cruzando el océano.



Figura 119. La diosa Kali devoradora de hombres.
Arte popular indio.

La ubicación del caballo entre las dos vasijas, representantes de las dos madres, la procreadora y la devoradora, recuerda la imagen de la vida encerrada en el huevo, razón por la que las vasijas cumplen la finalidad de «rodear» al caballo. Así lo prueba una vez más la *Brihadâranyaka-Upanisad* 3, 3:

> 1. Y ahora yo te pregunto a ti, Yâjñavalkya, ¿dónde fueron los descendientes de Pariksit?, ¿dónde fueron?
>
> 2. Yâjñavalkya dijo: él os dijo que llegaron allí donde van (todos) los que realizan el sacrificio del caballo. Treinta y dos veces el espacio cubierto por el carro de los dioses (del Sol) en un día señala la extensión de este mundo. Éste rodea la tierra dos veces más. Esta tierra rodea el océano otras dos veces más. Y allí hay un espacio entre (las dos mitades del huevo cósmico), ancho como el filo de una navaja o el ala de una mosca. Indra, en forma de halcón,

hasta las regiones más remotas de la tierra. El buey de Gayomard poseía un significado materno, como vimos más arriba, debido a su fecundidad.

> los entregó entonces al viento; y el viento los acogió y los condujo donde estaban los que sacrificaron al caballo.
>
> Por eso el viento es lo particular (*vyashti*) y lo universal (*samashti*). Quien esto sabe, escapa a la muerte repetida[44].

659 Como afirma este texto, los que sacrifican al caballo van a parar a esa estrechísima hendidura entre las dos mitades del huevo cósmico, al lugar en que se unen y están a la vez separados[45]. Indra, que metamorfoseado en halcón robó el soma (el objeto precioso difícil de alcanzar), guía como psicopompo a las almas al viento, al pneuma generador, al *prâna* (hálito vital)[46] individual y cósmico, donde se escapa a la «muerte repetida». Esta concatenación de ideas resume el significado de muchos mitos, y constituye a la vez un claro ejemplo de hasta qué punto no es en cierto sentido la filosofía india más que mitología refinada y sublimada[47]. En el drama milleriano el primero en sucumbir es el caballo, el hermano animal del héroe (como fuera también Enkidu, el amigo fraterno semibestial, el primero en morir en el *Poema de Gilgamesh*). Esta muerte en sacrificio recuerda la entera categoría de los sacrificios animales mitológicos. El sacrificio animal, siempre y cuando haya abandonado su primitivo significado de ofrenda votiva para asumir un significado religioso más elevado, está íntimamente relacionado con el héroe o con la divinidad. El animal representa al dios mismo, como el toro a Dioniso-Zagreo o a Mithra, el cordero a Cristo[48], etc. Su inmolación significa que se sacrifica la naturaleza animal, es decir, la libido instintiva. Donde más claramente encuentra esto expresión es en la leyenda cultual de Attis, el amante filial de la madre de los dioses, la Agdistis-Cibeles. Fuera de sí de rabia por el amor que la madre enloquecedora siente por él, Attis se castra bajo un árbol y, en concreto, bajo un pino. En su culto (Figura 120) se coronaba por ello todos los años un pino, colgándose de él una imagen de Attis y talándoselo a continuación. Cibeles tomaba el árbol y llevándolo

44. *Geheimlehre des Veda*, p. 38.

45. Deussen añade: «*Allí*, es decir, seguramente en el horizonte en que chocan cielo y océano, hay entre las dos mitades del huevo cósmico una pequeña rendija por la que se alcanza seguramente la espalda del cielo... allí mismo tiene lugar... la unión con Brahman» (*Brihadâranyaka-Upanisad* 3, 3; en *Sechzig Upanishad's des Veda*, p. 434).

46. Un símbolo de Brahman (Deussen, *op. cit.*).

47. Cuando dice Silberer que el simbolismo mitológico es un proceso de conocimiento en la fase mitológica (*Über die Symbolbildung*), en nada se diferencian nuestras opiniones.

48. Un interesante fragmento sumerio-asirio, procedente de la biblioteca de Asurbanipal (citado en Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder* I, p. 101) dice así: «Dijo al sabio: / un cordero sustituye a un hombre; / por su vida entrega el cordero, / por la cabeza del hombre entrega la cabeza del cordero...».

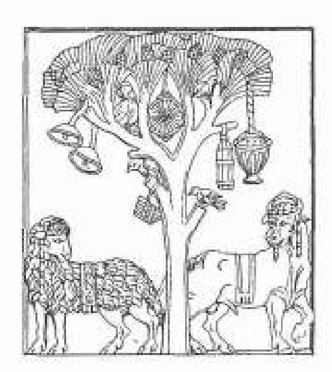


Figura 120. El árbol sagrado de Attis.
Relieve de un altar a Cibeles.

a su cueva lo lloraba allí. Dentro de este contexto es evidente que el árbol es un símbolo del hijo —en una de las versiones del mito, Attis se transforma precisamente en un pino—, al que la madre Cibeles vuelve a acoger en su gruta, es decir, en su seno materno. Pero el árbol posee también carácter materno en la medida en que el hecho de colgarse de él al hijo o a su imagen supone la reunión de madre e hijo. En alemán, el lenguaje corriente se sirve asimismo de esta imagen cuando decimos de una persona que «cuelga de su madre», es decir, que está «pegada» a ella. El abatimiento del pino discurre a continuación en paralelo a la castración y, por eso mismo, la recuerda. En este caso, el significado del árbol sería más bien fálico. Pero como el árbol es en primer lugar un símbolo de la madre, abatirlo equivale a inmolar a la madre. Estos enmarañamientos y solapamientos de significados tan difíciles de desenredar, pueden solucionarse hasta cierto punto reduciéndolos a un común denominador. Este común denominador es la libido: el hijo es una personificación de la añoranza de la madre, en concreto en la psique de un individuo que se encuentra en la misma o parecida situación. La madre personifica el amor (incestuoso) por el hijo. El árbol es, por un lado, una personificación de la madre y, por otro, del falo del hijo. El *membrum virile* ilustra, por su parte, la libido del hijo. El talado del árbol, la «emasculación», significa que se sacrifica esa libido que pretende lo que a la vez es tan inconveniente como imposible. Mediante la disposición y la naturaleza de sus figuras el mito describe, pues, el destino de una regresión libidinal que transcurre en lo principal en lo inconsciente. En la consciencia, en cambio, hacen aparición, como en un sueño, las *dramatis personae*, que en lo esencial son ilustraciones de corrientes y tendencias de la libido. El agente decisivo de todas las figuras es la libido, la cual mantiene me-

diante su unidad tan próximas entre sí a sus creaciones que ciertos atributos o actividades pueden pasar con facilidad de una figura a otra, lo cual no supone ninguna dificultad a la hora de captar intuitivamente el sentido de la historia, pero sin embargo todas las del mundo cuando quiere brindarse de ella una explicación lógica.

660 La incitación al sacrificio parte en nuestro caso de la madre, la «mater saeva cupidinum» que hace que el hijo pierda la razón y se mutile a sí mismo. A los ojos de la consciencia, la madre, como ser en el que tenemos nuestro origen, es la representante de lo inconsciente. El mito está diciendo, pues, que la incitación al sacrificio parte de este último. Esto quiere seguramente significar que la regresión constituye una amenaza para la vida y viene a trastornar las bases instintivas de la personalidad. A consecuencia de ello, tiene lugar una reacción compensatoria por su parte, en la que la personalidad reprime y extirpa violentamente la tendencia incompatible. El proceso es un proceso natural e inconsciente, un enfrentamiento o colisión de tendencia instintivas, a las que el yo consciente se halla expuesto en su mayor parte de forma pasiva, ya que lo normal es que no perciba los movimientos de la libido ni participe, por ello, conscientemente en ellos.

661 Ovidio decía ya del pino: «... grato a la madre de los dioses por haberse desnudado en él el cibélico Attis de su humanidad y haberse endurecido en ese tronco»[49].

662 Transformarse en pino equivale a ser sepultado en la madre, como Osiris en el ataúd que cubrían el tronco y las ramas de la erica (figura 64). En el relieve de Coblenza[50] Attis parece crecer de un árbol, por lo que Mannhardt[51] propendía a ver aquí al numen de la vegetación que inhabita en él. Pero lo más seguro es que se trate simplemente, como en el caso de Mithra (relieve de Heddernheim, figura 77), del nacimiento en el árbol. Como cuenta Fírmico Materno, árbol e imagen revistieron importancia en el culto de Isis y Osiris y en el de la virgen Perséfone[52]. Dioniso era conocido por el sobrenombre de Dendrites, y en Beocia parece habérsele llamado ἔνδενδρος, es decir, «en el árbol»[53]. La leyenda de Penteo, relaciona-

49. *Metamorfosis*, lib. X, p. 254: «Grata deum matri, siquidem Cybeleius Attys / exuit hac hominem, truncoque induruit illo».

50. Cf. Roscher, *Lexikon*, *s.v.* «Attis», col. 722, 10.

51. *Wald- und Feldkulte* II, p. 292.

52. Fírmico Materno, *De errore profanarum religionum* XXVII, p. 69: «... per annos singulos arbor pinea caeditur, et in media arbore simulacrum iuvenis subligatur» [todos los años se abate un pino, atándose en mitad del árbol la imagen de un joven].

53. Preller, *Griechische Mythologie* I, p. 555; cit. en Robertson, *Evangelien-Mythen*, p. 137.

da con la de Dioniso, viene a completar el relato de la muerte de Attis y de los posteriores lamentos por su desaparición, del que constituye una réplica notable: lleno de curiosidad por contemplar las orgías de las ménades, Penteo[54] se sube a un pino, pero su madre lo descubre, y, tras echar las ménades abajo el árbol y tomarlo por un animal, es hecho pedazos por ellas en un ataque de frenesí[55], siendo su propia madre la primera en arrojarse sobre él para matarlo[56]. En esta leyenda concurren otra vez el significado fálico del árbol (cuyo abatimiento sería la castración), su naturaleza materna (el árbol es quien sostiene a Penteo) y su identidad con el hijo (la tala del árbol precede inmediatamente a la muerte de Penteo). Y en ella hace a la vez aparición la réplica que viene a completar a la Piedad, es decir, la Madre Terrible. La fiesta de Attis era celebrada en primavera, primero con lamentaciones y luego como una ocasión para la alegría. (Viernes Santo y Pascua.) Los sacerdotes del culto de Cibeles-Attis eran castrados y se llamaban *galloi*[57]. El *archigalo* se llamaba Atys (Attis)[58]. En lugar de la castración anual, los sacerdotes se limitaban a practicarse incisiones en los brazos hasta sangrar. (Brazo en vez de falo. «Retorcimiento del brazo»[59].) Un simbolismo similar en torno al sacrificio de los instintos lo observamos en la religión de Mithra, en la que fragmentos esenciales del misterio representan la captura y desbravamiento del toro. Una figura paralela a la de Mithra es la de Gayomard, el protántropo. Creado a la vez que su buey, los dos vivieron en perfecta armonía durante seis mil años. Pero al entrar el universo en la era de Libra, irrumpió también en él el principio del mal. Astrológicamente, Libra es el llamado domicilio positivo de Venus, por lo que el principio maligno vino al mundo bajo el reinado de la diosa del amor, que personifica el aspecto erótico de la madre. Como este último aspecto, según hemos visto ya, resulta psíquicamente muy peligroso, el hijo pasa a estar amenazado por la típica catástrofe, y a resultas de esta constelación sólo son necesarios treinta años para que perezcan Gayomard y su buey. (Las pruebas de Zaratustra duraron también hasta su trigésimo cumpleaños.) Del

54. Era un héroe de naturaleza reptiliana; su padre era Equión, la culebra.
55. Típica muerte en sacrificio en el culto de Dioniso.
56. Roscher, *Lexikon*, *s.v.* «Dionysos», col. 104, 56 ss.
57. En las procesiones vestían ropas de mujer.
58. En Bitinia Attis se llamaba *pápas* (papa, Papa) y Cibeles *Ma*. Mencionaré también que en los cultos de Próximo Oriente de esta diosa madre, se adoraba a peces y que a los sacerdotes les estaba prohibido comerlos. También es digno de saberse que el hijo de Atárgatis, idéntica a Astarté, Cibeles, etc., se llamaba Ἰχθύς (Roscher, *op. cit.*, *s.v.* «Ichthys», col. 94).
59. Frobenius, *op. cit.*, *passim*.

buey muerto nacieron cincuenta y cinco especies diferentes de cereales, doce especies de plantas medicinales, etc. El semen del toro fue a la Luna para ser purificado, y el del Gayomard al Sol, lo que constituiría un indicio de que en un origen el toro poseía un significado femenino, silenciado con posterioridad. Gosh o Drvâshpa es el nombre del alma del toro, a la que se adora como a una deidad femenina. Al principio no quiso convertirse en diosa de los rebaños por falta de resolución, hasta que, como consolación, se le anunció la venida de Zaratustra. Esta última circunstancia cuenta con un paralelo en un *purâna* indio, donde se promete a la Tierra la venida de Krisna[60]. El alma del toro, como Ardvîçûra, la diosa del amor, viaja en un carro. Por ello, el ánima del toro parece ser decididamente femenina. Astrológicamente Tauro es también un *domicilium Veneris*. El mito de Gayomard reitera bajo un nuevo ropaje la idea originaria del círculo cerrado en sí mismo de una divinidad andrógina que cohabita consigo misma y se recrea a sí misma.

663 Como el toro sacrificado, también el fuego, de cuyo sacrificio hablamos ya en el capítulo III, posee en China una naturaleza femenina. Como señala el comentarista del filósofo Zuang Zi (350 a.C.): «El espíritu del hogar se llama *ki* (trenza). Se viste de un rojo brillante como el del fuego, y su apariencia es la de una doncella hermosa y amable». En el *Libro de los ritos* se dice que «la madera se quema en las llamas para el espíritu Au. Este sacrificio en honor de Au es una ofrenda que se presenta a ancianas (difuntas)»[61]. Estos espíritus del hogar y del fuego son las almas de las cocineras fallecidas, y se llaman por ello «ancianas». El dios de la cocina procede de esta tradición prebudista y se convirtió más tarde (poseyendo género masculino) en el señor de la familia y el mediador entre familia y dios. De este modo, el antiguo espíritu del fuego devino una especie de *logos* y mediador.

664 Del semen del toro nacieron los antepasados de los ganados, así como 272 especies de animales útiles[62]. De acuerdo con el *Mînôkhired*[63], Gayomard dio muerte al Dév Azûr, el demonio de los malos deseos. Azî, otro demonio malvado, consiguió mantenerse por mucho tiempo en la tierra pese a la oposición de Zaratustra, pero será el último en ser destruido en la resurrección (como el Diablo en el *Apocalipsis de Juan*); en otra versión se dice que Angro Mainyus y la serpiente serán los últimos en permanecer, para ser finalmente

60. Spiegel, *op. cit.*, II, p. 77.
61. Nagel, *Der chinesische Küchengott Tsau-Kyun*, p. 24.
62. Spiegel, *op. cit.*, I, p. 511.
63. Spiegel, *Grammatik der Pârsisprache*, pp. 134 y 166.

aniquilados por el mismo Ahura Mazda[64]. Kern sospecha que Zaratustra significa «estrella de oro» y es idéntico a Mithra[65]. El nombre de Mithra guarda relación con el moderno persa *mihr*, que significa «Sol» y «amor».

665 En el caso de Zagreo vimos ya que el toro es idéntico al dios, por lo que la inmolación del primero es la inmolación del segundo. El animal es en cierto sentido nada más que una parte del héroe, que dado que sacrifica solamente a su animal, renuncia simbólicamente sólo a su instintividad. La participación interna en el acto sacrificial[66] encuentra una acertadísima expresión en el semblante de Mithra al dar muerte al toro, a la vez crispado por su sufrimiento y por su éxtasis. Mithra ejecuta el sacrificio de buen grado y contra su voluntad[67], y por eso su expresión está en ciertos monumentos llena de patetismo, asemejándose en parte al semblante un tanto sentimental del crucificado de Guido Reni. Benndorf dice de Mithra: «Los rasgos de su semblante, que sobre todo en su parte superior posee un carácter radicalmente ideal, presentan una expresión en gran medida morbosa»[68].

666 Cumont destaca también la expresión del semblante del *tauroctonos* (el matador del toro):

> Ese rostro, tal como se lo puede observar en las mejores réplicas, es el de un joven de una belleza casi femenina; una abundante cabellera rizada, que se ahueca sobre su frente, lo rodea como una aureola; la cabeza está ligeramente inclinada hacia atrás, por lo que la mirada se eleva hacia el cielo, y la contracción de las cejas y de los labios confiere a su fisonomía una extraña expresión de dolor[69].

667 La cabeza de Ostia reproducida por Cumont (¿el rostro del *Mithras tauroctonus*?) muestra ciertamente una expresión que nosotros conocemos bien por nuestros pacientes como un síntoma de su resignación sentimental. Es un hecho notable que con la específica transformación espiritual de los primeros siglos cristianos fue de la

64. Spiegel, *Eránische Altertumskunde* II, p. 164.

65. Spiegel, *op. cit.* I, p. 708.

66. Porfirio (*De antro nympharum*) dice aquí: ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργός ὢν ὁ Μίθρας καὶ γενέσεως δεσπότης («Como el toro representa el poder creador, Mithra es también el señor de la generación»). Cit. en Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 72.

67. La muerte misma del toro se desea y no se desea. Mientras Mithra degüella al toro, un escorpión muerde a éste en los testículos (equinoccio de otoño de la era de Tauro). (Figura 77.)

68. *Bildwerke des Lateranischen Museums*, n.º 547; citado en Cumont, *Textes et monuments* I, p. 182.

69. Cumont, *op. cit.* En otro lugar (p. 183) habla de la «grâce douloureuse et presque morbide des traits du héros».

mano una liberación o licenciamiento igual de extraordinarios del sentimiento. Esto se manifestó no sólo en las formas elevadas de la caridad y del amor divino, sino también en rasgos sentimentales e infantiles. A esta categoría pertenecen sobre todo las alegorías del Cordero del arte cristiano primitivo.

668 Como el sentimentalismo es hermano de la brutalidad y ambos nunca están en exceso separados el uno del otro, se trata seguramente de un estado de cosas característico del período comprendido entre los siglos I y III de nuestra era. La mórbida expresión del semblante del oferente señala en dirección a su desunión y escisión consigo mismo: quiere... y no quiere hacerlo. Este conflicto expresa que el héroe es a la vez sacrificador y sacrificado, no obstante lo cual lo sacrificado por Mithra es solamente su naturaleza instintiva, es decir, su instintividad[70], siempre en estrecha analogía con la órbita del Sol.

669 Hemos visto en el transcurso de este estudio que esa libido que construye imágenes religiosas, regrede en primer lugar a la madre, constituyendo así propiamente ese vínculo mediante el cual estamos unidos a nuestro origen. Cuando los Padres de la Iglesia derivaban el sustantivo *religio* del verbo *religare*, podían cuando menos invocar este hecho en apoyo de su hipótesis[71]. Como vimos, la libido se oculta en su regredir en símbolos numerosos y de naturaleza muy diversa, lo mismo de naturaleza femenina que masculina; las mismas diferencias sexuales son en el fondo de naturaleza secundaria, y no desempeñan psicológicamente el papel que cabría presumir de ellas tras un examen meramente superficial. La substancia y la capacidad evocadora del drama sacrificial estriban en una transformación energética en sí misma inconsciente, de la que el yo es tan consciente como la tripulación de un barco de una erupción volcánica submarina. No obstante, hay que admitir que, considerándose la belleza y carácter sublime tanto de la idea del sacrificio como de

70. La naturaleza libidinal de lo sacrificado es incuestionable. En Persia un carnero ayuda a los primeros hombres a cometer su primer pecado, la cohabitación, y es asimismo el primer animal que ambos sacrifican. (Spiegel, *op. cit.* I, pp. 511 s.) El carnero, pues, es igual a la serpiente del Paraíso, que según la interpretación maniquea era Cristo. Melitón de Sardes (siglo II) habría enseñado que Cristo era un cordero comparable al carnero sacrificado por Abrahán en lugar de su hijo. La zarza era en este caso la cruz. (Fragmento V; cit. en Robertson, *op. cit.*, pp. 143 s.)

71. La derivación original de *relegere* sería más probable. (Cicerón, *De inventione*, 2, 53, y *De natura deorum*, 1, 42) Lactancio (*Divinae institutiones*, 4, 28) deriva *religio* de *religare*: «Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus» [Por obra de este vínculo de la piedad estamos unidos y ligados a Dios]. Lo mismo hacen Jerónimo y Agustín. Al respecto cf. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, *s.v.* «diligo». La contraposición esencial es la establecida entre *religo* y *neglego*.

su solemne ejecución ritual, su formulación psicológica resulta aterradoramente prosaica. La expresividad dramática del acto sacrificial se ve de este modo reducida a una suerte de árida abstracción, y la floreciente vitalidad de las figuras mortificada hasta la bidimensionalidad. El intelecto científico tiene, por desgracia, este tipo de lamentables efectos. Pero sólo por un lado, porque, por otro, es justamente la abstracción la que posibilita una comprensión más honda de los fenómenos. Descubrimos así que las figuras del drama mítico poseen características intercambiables porque no les corresponde el mismo significado existencial que a las concretas figuras del universo físico. Éstas sufren en tales circunstancias una tragedia real, mientras que aquéllas se limitan sólo a representarla, y a hacerlo, además, en el escenario subjetivo de una consciencia introspectiva. Las especulaciones más atrevidas sobre el ser del mundo fenoménico, según las cuales la danza de las estrellas y la Historia Universal serían en esencia la ilustración de un sueño divino, se convierten, aplicadas al drama interno, en científica probabilidad: lo esencial del drama mítico no reside en la materialidad de las figuras, ni tiene en él relevancia, en otros términos, cuál sería el animal sacrificado o cuál el dios representado por éste; lo único que importa es que tiene lugar un sacrificio, es decir, que en lo inconsciente tiene lugar un proceso de transformación cuya dinámica, contenidos y sujeto son en sí inconscientes, pero se tornan indirectamente visibles para la consciencia estimulando el material imaginativo a disposición de ésta y revistiéndose en cierto modo con él, como los bailarines con las pieles de animales y los sacerdotes con las pieles de los hombres sacrificados.

670 La abstracción científica pone con gran ventaja en nuestras manos una clave con la que remontarnos al misterioso proceso que se opera tras el escenario del drama mistérico, donde, dejando atrás los brillantes colores del teatro, descubrimos una realidad de dinámica y significado psíquicos ya no reductible a otros fenómenos. Dicho conocimiento arrebata a los llamados procesos inconscientes toda su epifenomenicidad, haciendo que se manifiesten como lo que toda experiencia dice que son, es decir, como magnitudes autónomas. Con ello, todo intento por querer derivar lo inconsciente de la consciencia se convierte en vacuo artificio, en juego intelectualista y estéril. Así cabe suponerlo en todas esas ocasiones en que los autores hablan con la mejor de las intenciones de un «subconsciente», sin a la vez percatarse de lo arrogante que sería el prejuicio de que de este modo se están haciendo reos. Porque, ¿cómo pueden ellos saber con tanta exactitud que lo inconsciente se halla «por debajo» en lugar de «por encima» de la consciencia? Lo único seguro en esta

terminología es que la consciencia no tiene la menor duda de hallarse muy por encima, en un lugar más alto incluso que el de los mismos dioses. Confiemos en que un día tal vez la «haga temblar su semejanza a Dios».

671 La ofrenda anual en sacrificio de una doncella al dragón representa seguramente el modelo ideal de un sacrificio a nivel mitológico. Con el fin de aplacarse la cólera de la Madre Terrible, se le ofrendaba en sacrificio a la más bella de las doncellas como un símbolo de la concupiscencia humana. Formas más suavizadas de esta ofrenda serían el sacrificio del primogénito y de diversos animales domésticos de gran valor. Un segundo modelo ideal sería la autocastración al servicio de la madre, del que su variante menos severa sería la circuncisión. En ella se sacrifica al menos un apéndice, lo que equivale ya a la sustitución del sacrificio por un acto simbólico[72]. Con estas ofrendas, cuyos objetos son propiedades estimadas y valiosas, a lo que está justamente renunciándose es a ese apetito instintivo, la libido, con el fin de recuperarla bajo una figura renovada. En el sacrificio se rescata uno a sí mismo de la angustia y se reconcilia con el Hades ávido de ofrendas. En esos cultos tardíos en que el héroe, que desde siempre viene venciendo en sus trabajos al mal y a la muerte, se convierte en una figura divina, se torna también en sacerdote que se inmola a sí mismo y en regenerador de la vida. Como es una figura divina, y su ofrenda un misterio supramundano cuyo significado transciende con mucho el de una ofrenda ordinaria, este ahondamiento del simbolismo sacrificial asumió una vez más, de forma regresiva, la idea del sacrificio humano, pues tenía necesidad de una expresión más potente y comprehensiva para poder ilustrar la idea de la autoinmolación. La relación entre Mithra y su toro está ya muy cerca de estas ideas. En el cristianismo es el héroe mismo el que se entrega voluntariamente al sacrificio. En monumentos del culto mitraico tropezamos con frecuencia con un símbolo singular: una crátera[73] en torno a la que aparece enroscada una serpiente, con la que se enfrenta como antagonista un león[74].

72. Cf. «novio de sangre de la madre» (Ex 4, 25 ss.). Jos 5, 2 ss. describe la reintroducción por Josué de la circuncisión en rescate por los hijos de los israelitas que habían muerto en el desierto. «Con ello sustituyó también los sacrificios de niños que se habrían ofrendado primitivamente a Yahvé por el sacrificio del prepucio, e instituyó una forma más humana de culto sacrificial» (Drews, *Die Christusmythe* I, p. 47).

73. De un fragmento de Porfirio se desprende que παρὰ τῷ Μίθρᾳ ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται (junto a Mithra hay una crátera que simboliza a la fuente; citado en Cumont, *op. cit.* I, p. 101), lo que reviste importancia para la interpretación de la crátera. Al respecto cf. también la crátera de Zósimo (Berthelot, *Alch. grecs* III, LI, 8, p. 245).

74. Cf. Cumont, *op. cit.* I, p. 100.

Parece como si ambos estuvieran peleándose por la crátera. Ésta simboliza al recipiente materno del renacimiento, la serpiente, la angustia y la resistencia, y el león, el deseo vehemente[75]. La serpiente asiste con regularidad al sacrificio mitraico del toro, donde se mueve en dirección al chorro de sangre que mana de la herida, lo que parece querer decir que la vida del toro (su sangre) fluye en cierto modo para ella, es decir, constituye una ofrenda que se presenta a los moradores del reino subterráneo, como en la sangre bebida por las sombras en la *nekyia* de Odiseo. Más arriba apuntábamos ya a la relación que recíprocamente se establece entre la serpiente y el toro, y observábamos que el segundo simbolizaba al héroe viviente, y la serpiente al héroe difunto, enterrado o ctónico. Como el héroe se encuentra en la muerte dentro de la madre, la serpiente es también un símbolo de la madre devoradora. La unión de la sangre del toro con la serpiente parece constituir una *coniunctio oppositorum*. La serpiente y el león luchando por la crátera podrían significar algo similar, siendo ésta seguramente la razón de que tras inmolarse al toro haga aparición el milagro de la fecundidad. A un nivel primitivo (entre los aborígenes australianos) aparece ya la idea de que la fuerza vital se desgasta, se vuelve «mala» o se pierde, requiriendo a intervalos una renovación. Siempre que hace aparición un *abaissement* de estas características, es preciso llevar a cabo el rito de la renovación de la vida. Estos ritos presentan una inmensa cantidad de variantes, pero incluso en los niveles más elevados resulta posible identificar su sentido original de ritos en los que la vida se renueva. La muerte del toro a manos de Mithra constituye, así, un sacrificio a la madre terrible, es decir, a lo inconsciente, que espontáneamente atrajo hacia sí la energía de la consciencia por haberse alejado ésta en demasía de sus raíces, olvidándose de que sin el poder de los dioses la vida se marchita o extravía en perversas sendas que desembocan en un final catastrófico. En el sacrificio la consciencia renuncia a propiedades y poderes en beneficio de lo inconsciente, volviéndose de este modo posible una reunión de contrarios que tiene como consecuencia una liberación de energía. El acto sacrificial tiene a la vez el significado de una fecundación de la madre; el demonio serpiente ctónico se bebe la sangre, es decir, el alma del héroe. De este modo se conserva la inmortalidad de la vida, pues, como el Sol, el héroe se reengendra a sí mismo autoinmolándose y volviendo a penetrar en la madre. Teniéndose en cuenta todos los materiales que hemos reunido, ya no debería ser difícil reconocer

75. Es el signo del zodíaco que simboliza la canícula del verano.

que en el misterio cristiano se presenta también un sacrificio humano, o el de un hijo, a la madre. Como se castraba a sí mismo Attis por amor a la madre y se colgaba su imagen del árbol en recuerdo de este hecho, Cristo cuelga[76] también del árbol de la vida y del madero del martirio, de la Ἑκάτη y de la madre (figura 71), rescatando así de la muerte a la Creación. Penetrando de nuevo en el seno de la madre, paga con su muerte[77] el pecado cometido en vida por el *protánthropos* Adán (el primer hombre), y este acto renueva espiritualmente la vida que el pecado original había llevado a corromperse. La muerte de Cristo presenta de hecho en la obra de Agustín (como se ha mencionado ya) el significado de una hierogamia con la madre, como en las fiestas de Adonis en que éste y Venus yacían en el tálamo de los desposados.

> Como prometido salió Cristo de su cámara; con el presagio de sus nupcias marchó al campo del mundo... llegó hasta el lecho de la cruz y confirmó allí sus bodas ascendiendo a ella; y sintiendo allí suspirar anhelante a la criatura, en piadoso intercambio se entregó a sí mismo al castigo por su esposa... y se unió a la matrona con perpetuo derecho[78].

672 En lenguaje agustiniano, la *matrona* es la Iglesia como esposa del Cordero. El tono sentimental del antiguo hierogamo se ha convertido aquí en su opuesto. El lugar del placer pasa a ocuparlo el tormento, y el lugar de la madre amante, la picota; lo que antes fuera motivo de gozo, es decir, la unión de la consciencia masculina con lo inconsciente femenino, lo es ahora de sufrimiento —e incluso podría decirse que el símbolo del hierogamo ya no sigue viviéndose de forma concreta, al nivel de la corporeidad, sino a un nivel psíquico, más elevado, como la unión de Dios con su comunidad (su *corpus mysticum*)—. Traducida a términos más modernos, esta

76. El fin de Prometeo sería un caso parecido de muerte en sacrificio. Es encadenado a la roca. En otra versión, se sujetan sus cadenas a una columna. Sufre como un castigo lo que Cristo padeció voluntariamente. Por ello, el destino de Prometeo recuerda el fracaso de Teseo y Piritoo al quedar adheridos a la roca, la madre ctónica. Según Ateneo, Júpiter, tras haber liberado a Prometeo, le ordenó que llevase una corona de mimbre y un anillo de hierro, en símbolo de su falta de libertad y de su sujeción. Robertson compara la corona de Prometeo con la corona de espinas de Cristo. Los devotos llevaban también coronas en honor de Prometeo, para representar su sujeción (*Evangelien-Myhten*, p. 126). De ahí que en este contexto la corona simbolice lo mismo que el anillo de compromiso. Son κάτοχοι τοῦ θεοῦ, «prisioneros de Dios».

77. La lanzada de Longino sustituye al apuñalamiento en el sacrificio mitraico del toro. Al encadenado e inmolado Prometeo se le atraviesa el pecho con la «punta de hierro de afilado diente» (Esquilo, *Prometeo*). Odín y Huitzilopochtli son alanceados, y Adonis muerto por los colmillos del jabalí. (Cf. figura 163.)

78. *Sermo suppositus* 120, 8 [§ 411 del presente volumen].

última proyección consiste en la conjunción de la consciencia con lo inconsciente, es decir, en la función transcendente específica del proceso de individuación. La integración de lo inconsciente en la consciencia tiene un efecto curativo[79].

673 La comparación de los sacrificios mitraico y cristiano permitiría apreciar con claridad en qué sentido es superior el símbolo cristiano: éste, en efecto, reconoce explícitamente que lo que debe sacrificarse no es sólo la instintividad animal representada por el animal, sino la entera humanidad natural del hombre, el cual sobrepasa lo expresado por su símbolo teriomórfico. Mientras que el primero representa la instintividad animal, es decir, la exclusiva sumisión a la ley de la especie, el hombre natural es símbolo, por encima de ella, de lo específicamente humano, es decir, de la posibilidad de desviarse de la ley, bajo la cual el lenguaje religioso entiende la capacidad de «pecar». Debido a esta variabilidad, que mantiene siempre abiertos otros caminos, se torna en general posible la evolución espiritual del *homo sapiens*. Su desventaja consiste, si se quiere, en que la guía proporcionada por el instinto —que como tal es absoluta y que, por eso mismo, transmite necesariamente la sensación de ser fiable— se ve reprimida por una anormal capacidad de aprendizaje, con la que nos encontramos también entre los antropoides. En lugar de la seguridad instintiva aparece la inseguridad y, con ella, lo indispensable de una conciencia capaz de conocer, valorar, elegir y tomar decisiones. Si esta última tiene éxito al compensar la seguridad del instinto, actuaciones instintivas y barruntos intuitivos serán paulatinamente sustituidos por reglas y patrones de conducta fiables, suscitándose por último en tal caso el peligro, ahora de signo opuesto, de que la consciencia vaya desligándose de su base instintiva y reemplazando al impulso natural por la voluntad consciente.

674 Inmolándose al hombre natural intenta alcanzarse esta meta, pues sólo entonces estará la idea dominante de la consciencia en disposición de imponerse por completo y modelar en este sentido la naturaleza humana. La grandeza y eminencia de este ideal es indiscutible y no debe tampoco discutirse. Pero precisamente por encontrarse a esta altura le acomete a uno la duda de si la naturaleza sería en sí misma capaz de soportar ser moldeada de esta forma, y nuestra idea dominante susceptible de moldear la materia prima natural sin a la vez dañarla. Puesto que la única que puede responder

79. Debe mencionarse que la mitología nórdica conoce también esta misma idea: colgando del árbol de la vida conquistó Odín el conocimiento de las runas y el brebaje embriagador que le confiere la inmortalidad. Es común que se explique este mitologema invocándose la influencia del cristianismo. Pero ¿qué hacemos entonces con Huitzilopochtli?

a esta pregunta es la experiencia, es necesario arriesgarse e intentar ascender a esa altura, porque de lo contrario nunca podrá demostrarse si este ensayo de transformación tan audaz como violento constituye una posibilidad efectiva, ni podría tampoco apreciarse ni entenderse jamás qué poderes son los que favorecen o tornan imposible una apuesta semejante. Del mismo modo, sólo entonces quedaría manifiesto si la autoinmolación del hombre natural, en los términos en que la concibe el cristianismo, constituye una solución definitiva o una concepción que cabe todavía modificar. Mientras que el sacrificio mitraico está todavía simbolizado por un arcaico sacrificio animal y no persigue nada más que la domesticación y disciplina del hombre instintivo[80], la idea cristiana del sacrificio, simbolizada por la muerte de un ser humano, exige que se entregue al hombre entero, es decir, que no sólo se desbraven sus instintos animales, sino que se renuncie por entero a ellos y se disciplinen, además, sus funciones mentales y específicamente humanas en aras de una meta ultraterrena. Este ideal implica un duro aprendizaje, que no pudo por menos de enajenar en gran medida al hombre de su propia naturaleza y de la naturaleza en general. La Historia demostró que este intento no tenía nada de imposible, y la apuesta por él desembocó con el correr de los siglos en un desarrollo de la consciencia que sin este entrenamiento jamás habría podido tener lugar. Este tipo de desarrollos para nada son invenciones y fantasías arbitrarias o aun intelectuales, sino que poseen su propia necesidad y lógica internas. La crítica (materialista) empeñada desde la Ilustración en apuntar contra la improbabilidad física de los dogmas, marra totalmente el blanco. El dogma tiene que constituir una imposibilidad física, porque lo cierto es que en ningún caso alberga un enunciado sobre la *physis*, sino que es un símbolo de procesos transcendentes, es decir, inconscientes, que hasta donde la psicología puede sobre ello pronunciarse están relacionados con el inevitable desarrollo de la consciencia. La fe en el dogma es un expediente igual de inevitable, que tendremos antes o después que sustituir con una comprensión y conocimiento adecuados del mismo, si de verdad queremos que nuestra cultura perviva.

675 Así, pues, también en las fantasías de *Miss* Miller hay una compulsión interna que la conduce del sacrificio del caballo a la autoinmolación de su héroe. Mientras que aquél simboliza la renuncia a las tendencias instintivas biológicas, lo significado por éste es la autoinmolación, más profunda y éticamente también más valiosa, de

80. El mitraísmo era la religión de los soldados romanos y en ella los iniciados eran todos varones.

un ser humano, es decir, la renuncia a la mera «yoicidad». Sólo que tal cosa es en este preciso caso sólo metafóricamente verdadera, al no ser la autora de la historia, *Miss* Miller, sino su héroe, Chiwantopel, el que lleva a cabo voluntariamente el sacrificio y lo constituye al mismo tiempo. El acto moralmente significativo se delega en el héroe, mientras que *Miss* Miller se limita a asistir a él prodigándole su admiración y aplauso, evidentemente sin sospechar que se esté induciendo a su figura ánimus, es decir, precisamente a Chiwantopel, a llevar a cabo lo que ella omite hacer. Con respecto al sacrificio animal (representado por la muerte del caballo) sólo se ha progresado en el terreno de la idea, y cuando *Miss* Miller desempeña dentro de este sacrificio imaginario el papel de piadosa espectadora, su participación carece de todo significado ético. Como suele asimismo ocurrir en estos casos, tampoco es en absoluto consciente de lo que significa que su héroe, el vehículo del acto vital y mágico, tenga que perecer. Lo que entonces sucede es que la proyección queda anulada y que, como consecuencia de ello, quien pasa a verse confrontado con el amenazador sacrificio es ahora el sujeto, es decir, el yo personal de la soñante. Cuál será el camino que tomen los acontecimientos a partir de este momento, es cosa que no estoy en disposición de predecirla. Tampoco en el caso de *Miss* Miller preví ni me atreví a presuponer, debido a la escasez del material y a mi desconocimiento de su personalidad, que hubiera de ser precisamente una psicosis lo que respondiera al sacrificio de Chiwantopel. Pero fue realmente una entrega o sumisión (κατοχή) totales, aunque no a lo que la vida encierra de posibilidades positivas, sino al nocturno mundo de lo inconsciente, un hundimiento análogo al de su héroe.

676 Chiwantopel es muerto por una serpiente. Con la serpiente como instrumento sacrificial hemos tenido ya la oportunidad de familiarizarnos en muchos ejemplos (la leyenda de San Silvestre, la prueba a la que eran sometidas las vírgenes, las heridas sufridas por Re y Filoctetes, el simbolismo de la lanza y las flechas). La serpiente es el cuchillo asesino, pero también el falo en tanto que símbolo de la fuerza regeneradora (figura 121) del grano de trigo que, enterrado en la tierra como un cadáver, es a la vez la semilla que la fecunda. La serpiente simboliza al *numen* tanto del acto transformador como de la sustancia de la transformación, como sucede muy especialmente en la alquimia. Como habitante ctónico de las grutas mora en el seno de la Madre Tierra, al igual que habita en la cavidad abdominal la *kundalini* tántrica. La alquimia, por ejemplo, conoce la leyenda de Gabricus y Beya, la pareja real de hermano y hermana. Durante el hierogamo el hermano penetra en su totalidad en el cuerpo de su hermana hasta desaparecer en él, es decir, es enterrado en su

seno y disuelto allí en átomos, transformándose como héroe en la serpiente del alma (*serpens mercurialis*; figura 15), etc.[81]. Este tipo de fantasías no son raras entre los enfermos. Una de mis pacientes tuvo, por ejemplo, la fantasía de *ser una serpiente que se enroscaba en torno a su madre y que finalmente se deslizaba en su interior*.

677 La serpiente que se cobra la vida del héroe es verde. Verde era también la serpiente de mi paciente, que decía de ella lo siguiente: «Una sierpecilla verde subió hasta mi boca. Sus intenciones eran de lo más exquisito y cariñoso, y era como si tuviera inteligencia humana y quisiera decirme algo, más aún, como si hubiese querido darme un beso»[82]. La paciente de Spielrein dice de la serpiente: «Es un animal divino y de colores maravillosos: verde, azul, blanco. La serpiente de cascabel es verde, y muy peligrosa. Las serpientes pueden tener mente humana y juicio divino, y son amigas de los niños. Salvarían a esos niños que son necesarios para la conservación de la vida humana»[83]. Es indiscutible que la serpiente posee el significado de un *regenerativum* (figura 110).

678 Como es el caballo su hermano, la serpiente es la hermana de Chiwantopel («ma petite soeur»). Corcel y jinete forman la unidad de un centauro, como el hombre y su sombra, el hombre superior y el inferior, la consciencia del yo y la sombra o Gilgamesh y Enkidu. Del varón forma así también parte lo femenino, su propia femineidad inconsciente, a la que he llamado «ánima». En algunos pacientes suele hacer aparición en forma de serpiente. El verde, el color de la vida, se ajusta perfectamente a su caso. Verde es también el color del *Creator Spiritus*. He definido al ánima como el arquetipo de la vida por antonomasia[84]. Si aquí, de un modo aparentemente contradictorio, se le adscribe también el atributo del «espíritu» en virtud del simbolismo de la serpiente, es porque el ánima, al comienzo y mientras su figura no pueda diferenciarse de otros arquetipos, personifica la totalidad de lo inconsciente. Conforme progresa la diferenciación, del ánima suele desprenderse por regla general la figura del anciano (sabio), un arquetipo del «espíritu», el cual se conduce con ella como su padre (espiritual), como hace Wotan con Brunilda o Bythos con Sofía, o como sucede también en los ejemplos clásicos de las novelas de Rider Haggard.

679 Cuando Chiwantopel llama «hermanita» a la serpiente, este hecho reviste importancia para *Miss* Miller, porque el héroe es, en

81. Al respecto cf. [Jung,] *Psicología y alquimia* [OC 12, § 436: «Visio Arislei»].
82. *Sobre la psicología de la* dementia praecox: *un ensayo* [OC 3,1, § 283].
83. *Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie*, p. 366.
84. «Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo» [OC 9/1,1, § 66].

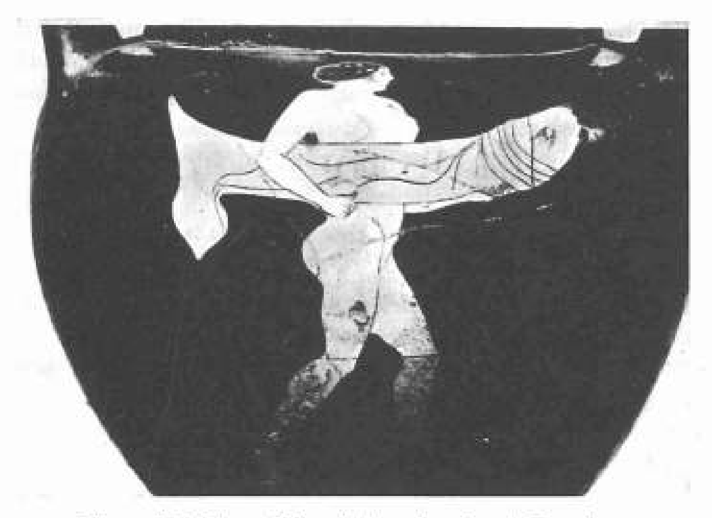


Figura 121. El pez fálico de los misterios de Deméter.
Figura de un vaso griego del pintor Pan.

efecto, su hermano-amante, su *ghostly lover*, el ánimus. Ella misma es la serpiente de la vida del héroe, que acarrea a éste la muerte. Si el héroe y su corcel perecen, la verde serpiente permanece con vida. Ésta no es otra cosa que el alma inconsciente de la misma autora, y ésta, como hemos visto ya, sufrirá ahora el mismo destino que Chiwantopel: será vencida por su inconsciente.

680 El conflicto entre caballo y serpiente, o entre ésta y el toro, representa un conflicto de la libido consigo misma, una aspiración a avanzar y retroceder a la vez[85]. Así, la libido no es sólo una incesante aspiración a avanzar, una voluntad infinita de vivir y construir, como definía Schopenhauer su voluntad universal, constituyendo en este caso la muerte una traición o fatalidad que vendrían desde fuera, sino que, como en el símbolo del Sol, la libido quiere también su hundimiento, su involución. En la primera mitad de la vida, quiere crecer; en la segunda, anuncia, primero a media voz y luego de un modo bien perceptible, la modificación de su meta. Y como yace con frecuencia el instinto de expansión sin límites de la vida en la juventud bajo la capa superpuesta de la resistencia contra él, el «otro instinto» se oculta también a menudo bajo una adhesión obstinada e irracional a la forma de vida encarnada hasta ahora.

85. Cosa que Bleuler describía con los términos de «ambivalencia» o «ambitendencia» y Stekel (*Die Sprache des Traumes*, p. 535) como «bipolaridad de todos los fenómenos psíquicos».

Este aparente conflicto en la esencia de la libido aparece ilustrado en una estatua de Príapo, conservada en el Museo de Antigüedades de Verona[86], en la que aquél señala sonriente con el dedo a la serpiente que muerde su miembro viril (figura 122).

681 Un motivo similar figura en el hombre que aparece siendo castrado por una serpiente en el *Juicio Final* de Rubens (Antigua Pinacoteca de Múnich). Este motivo ilustra el significado del fin del mundo[87]. La fantasía de la conflagración cósmica y del fin catastrófico del mundo en general, constituye la proyección de la imagen primordial de la gran inversión, motivo por el que Rubens pinta la castración por la serpiente como un caso específico del fin. La imagen del cambio que vuelve a disolver el fenómeno del universo perteneciente a la existencia psíquica individual, germina en lo inconsciente y sale al encuentro de la consciencia en sueños y premoniciones. Cuanto más reacia se muestre ésta a prestar oído a este mensaje, tanto más desfavorables y angustiosos serán los símbolos en que tenga él que hacerse oír. La serpiente desempeña en sueños como un símbolo de la angustia un no despreciable papel. Al ser un animal venenoso, no es raro que aparezca en ellos como un síntoma madrugador de enfermedades físicas. Por lo general, es la expresión de una anormal activación de lo inconsciente (un «inconsciente constelado») y de los síntomas fisiológicos (abdominales) a ella unidos. Como es natural, su interpretación depende en cada caso, como siempre, de todas las circunstancias individuales posibles, o tiene que modificarse en función de las mismas. Para los jóvenes significa miedo a la vida, y para los ancianos, por el contrario, miedo a la muerte. En el caso de nuestra autora no es difícil ver, a la luz de los acontecimientos posteriores, que la serpiente verde es un emisario de la fatalidad. Más complicado, sin embargo, sería indicar cuáles son los auténticos motivos de la preponderancia de lo inconsciente, ya que con este fin carecemos del necesario material biográfico. Todo lo que con carácter general puedo decir es que en estos casos he observado con mucha frecuencia una consciencia muy limitada, una aprensiva inflexibilidad de puntos de vista y un

86. Agradezco el permiso para la publicación de esta imagen a los amables oficios de la dirección del Museo Arqueológico de Verona.

87. El papel mítico de la serpiente es similar al del fin del mundo. El *Völuspa* dice que las aguas se alzarán cuando la serpiente Midgard despierte para destruir todas las cosas. El nombre de la serpiente es Jörmungandr, que literalmente significa «lobo universal». El destructor lobo Fenris guarda también relación con el mar (figura 101). «Fen» se encuentra en «Fensalir», la morada de Frigg, y su significado original es «mar». (Frobenius, *op. cit.*, p. 179.) En el cuento de Caperucita, el lobo sustituye una vez más a la serpiente o al pez, al ser asimismo el típico depredador.



Figura 122. Príapo con la serpiente.
Romano.

horizonte espiritual y emocional constreñido por prejuicios doctrinarios e infantil ingenuidad. A tenor de lo poco que sabemos de nuestra autora, me inclino a juzgar el suyo como un caso de ingenuidad emocional. Seguramente subestimó las posibilidades que tenía abiertas, y saltó con demasiada presteza en honduras en que habría resultado indicado un conocimiento psicológico más profundo de la sombra. En este tipo de casos, precisamente, habría que comunicar toda la información psicológica que fuera posible. Incluso si eso no

consigue blindarlos contra una erupción psicótica, su pronóstico, como a menudo he podido observar, experimenta gracias a ello una mejoría. Un cabal conocimiento de la psicología suele marcar en este tipo de casos límite la diferencia entre la vida y la muerte.

682 Como hacía preciso el nombre del héroe que hablásemos al comienzo de nuestro estudio del simbolismo del Popocatepetl como de la parte «creativa» del cuerpo, el desenlace del drama milleriano nos ofrece la oportunidad de ver cómo el volcán asiste también a la muerte de su héroe y hace que éste desaparezca bajo la tierra por obra de un terremoto. Como confirió el volcán nombre y nacimiento al héroe, él es quien vuelve también a engullirlo al final de sus días[88]. Las últimas palabras de Chiwantopel nos hacen saber que su amante añorada, la única mujer que sabría comprenderle, se llama *Ja-ni-wa-ma*. Nos reencontramos en este nombre con esos balbuceos que el *Hiawatha* de Longfellow ponía en boca de su héroe cuando éste no era nada más que un niño: *wawa*, *wama*, *mama*. La única que realmente nos entiende es la madre. Pero es que el alemán *verstehen* («entender», «comprender», antiguo alto alemán *firstân*) se deriva probablemente de un primitivo prefijo germano, *fri*, que es idéntico a περί, «alrededor», «en torno»; y el antiguo alto alemán *antfristôn*, «interpretar», se considera idéntico a *firstân*. De ahí se seguiría que el significado básico de *verstehen* sería «colocarse alrededor de una cosa»[89]. *Comprehendere* y κατασυλλαμβάνειν expresan una imagen similar a la del alemán *erfassen* («asir», «captar», «comprender»). Lo común a todas estas voces son las ideas de «rodear» (*umgeben*) y «abrazar» (*umfassen*). Y no cabe la menor duda de que nada en este mundo nos ha abrazado alguna vez tan completamente como la madre. Cuando el neurótico se queja de que el mundo «no le entiende», está diciendo de forma indirecta que lo que le falta es su madre. Paul Verlaine, en su poema *Mon Reve familiar* [Mi sueño familiar], ha conferido una expresión bellísima a esta idea:

> Tengo a menudo un sueño lisonjero,
> encanto de mi vida,

88. Cf. la añoranza del Empédocles de Hölderlin, así como el descenso al Hades de Zaratustra a través de la boca infernal del volcán. (El texto de Nietzsche constituye, según he demostrado, una criptomnesia [Jung, «Criptomnesia», OC 1,3, § 180 ss.]). La muerte es la reentrada en la madre, y por ello el faraón egipcio Micerino hizo que depositasen a su hija en el interior de una vaca de oro y madera, en garantía de su renacimiento. La vaca se alzaba en una cámara suntuosamente decorada y se le presentaban ofrendas. En otra cámara adyacente se alzaban las estatuas de las concubinas del rey. (Heródoto, *Historia*, lib. II, I, p. 194).

89. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*.

sueño de una mujer desconocida,
que me ama tanto como yo la quiero.
En su visión frecuente
no es la misma; tampoco es diferente.

Sólo para ella es cristalina mi alma;
ella, no más, sus tempestades calma
con el blando rocío de su lloro.

¿Es rubia o morena? Yo lo ignoro.
¿Su nombre? No lo sé; pero adivino
que es tan dulce y sonoro
como el nombre adorable de la amada
que al constante amador robó el destino.

Es cual la de una estatua su mirada,
y su voz, grave, trémula, pausada,
la voz recuerda que nos fue querida
y está ya para siempre enmudecida [90].

90. *Poèmes Saturniens*, VI. [Citado según la traducción de Teodoro Llorente en *Mil años de poesía europea*, ed. de Francisco Rico en colaboración con Rosa Lentini, BackList, Barcelona, 2009.]

9

CONCLUSIONES

683 Lo melancólico del acorde final con que terminan las fantasías de *Miss* Miller obedece seguramente a que éstas se interrumpen en ese decisivo momento que permite todavía darse cuenta de que el peligro de que su inconsciente la avasalle es cada vez mayor. En efecto, se hace muy difícil suponer que *Miss* Miller, que tan despistada parece en lo relativo al significado de sus experiencias visionarias y a la que Théodore Flournoy tampoco supo explicárselas no obstante su correcta valoración de las mismas, estuviera en condiciones de enfrentarse a la siguiente fase del proceso —la ineludible asimilación del héroe a su personalidad consciente— con la actitud adecuada. Ésta tendría que darse cuenta de lo que el destino estaba exigiendo y que identificar lo que significaban las singulares imágenes que habían irrumpido en su consciencia. En *Miss* Miller, en efecto, se da ya una disociación, pues lo inconsciente opera autónomamente y hace que pasen ante sus ojos imágenes que no ha creado ella conscientemente y que por ello le parecen ajenas y extrañas. Pero al observador objetivo le resulta evidente que las fantasías proceden de una energía psíquica que no está sujeta al control de la consciencia. Son anhelos, impulsos y hechos simbólicos con los que la consciencia no sabe arreglárselas en un sentido ni positivo ni negativo. Al impulso instintivo que tal vez pudiera desterrar a la soñante de las tinieblas de la infancia, se opone un orgullo personal y muy inoportuno, y probablemente también un estrecho horizonte moral, y ante el contenido espiritual de los simbolismos la consciencia no sabe qué hacer. Nuestra cultura ha dejado de pensar simbólicamente hace ya mucho tiempo, y ni siquiera el teólogo sabe cómo componérselas con la hermenéutica de los Padres de la Iglesia. La *cura animarun*

está totalmente desacreditada en el protestantismo. ¿Quién se tomaría la molestia de separar y reunir las ideas cristianas fundamentales de entre la «mezcolanza de las fantasías patológicas»? Pero para el paciente que se halla en esta situación, su salvación puede depender de que el médico haga suyos este tipo de productos y le franquee el acceso al sentido que en ellos se oculta. Por esta vía el médico facilita al paciente la asimilación de cuando menos una parte de su inconsciente, poniendo coto en la misma medida a la disociación que lo amenaza. A la vez, la asimilación de lo inconsciente constituye una protección contra el peligroso aislamiento que siente todo el que se ve confrontado a una parte incomprensible e irracional de su personalidad. El aislamiento lleva al pánico, y en él tiene muchas veces comienzo la psicosis. Cuanto mayor se hace la grieta que separa la consciencia de lo inconsciente, tanto más próxima se halla la escisión de la personalidad, que en las personas neuróticamente dispuestas conduce a la neurosis, y en las propensas a la psicosis, a la esquizofrenia, a la desintegración de la personalidad. Los esfuerzos de la terapia apuntan a reducir la disociación y, si es posible, a eliminarla integrando en la consciencia las tendencias de lo inconsciente. Normalmente, los impulsos inconscientes son hechos realidad de forma inconsciente o —como suele decirse— «instintiva», con lo que el contenido espiritual pertinente queda desatendido, aunque sin dejar por ello de deslizarse inconscientemente en la vida mental consciente, si bien bajo disfraces diversos. Esto último puede ocurrir sin especiales dificultades cuando concurren en la consciencia representaciones de naturaleza simbólica: «Habentibus symbolum facilis est transitus» [A los que poseen el símbolo les resulta fácil el paso], como se dice en la alquimia. Pero si existe una cierta disociación, que tal vez tenga su origen en la infancia, cada acometida de lo inconsciente aumenta la distancia entre éste y la consciencia. Por regla general, se necesita la intervención de un profesional para poner fin a la disociación. Si yo hubiese tratado a *Miss* Miller, habría tenido que informarla de algunas de las cosas que se dicen en este libro, educando así su consciencia en un grado suficiente como para que ésta hubiese podido entender los contenidos de lo inconsciente colectivo. Si no es con la ayuda de las *représentations collectives* (Lévy-Bruhl), que ya entre los primitivos poseen un significado psicoterapéutico, resulta imposible comprender las relaciones arquetípicas de los productos de lo inconsciente. Para ello en absoluto es suficiente con una psicología orientada en exclusiva de modo personalista. Por ello, quien pretenda tratar disociaciones semejantes, está obligado a conocer algunas cosas de la anatomía y de la historia evolutiva del espíritu que se dispone a curar. Al médico que

trata enfermedades físicas se le exigen también conocimientos de anatomía, fisiología, embriología e historia evolutiva comparadas. Con una psicología estrictamente personalista pueden sin duda solucionarse hasta cierto punto disociaciones neuróticas, pero no así el problema de la transferencia, que se plantea en la mayoría de los casos y que siempre alberga en él contenidos colectivos.

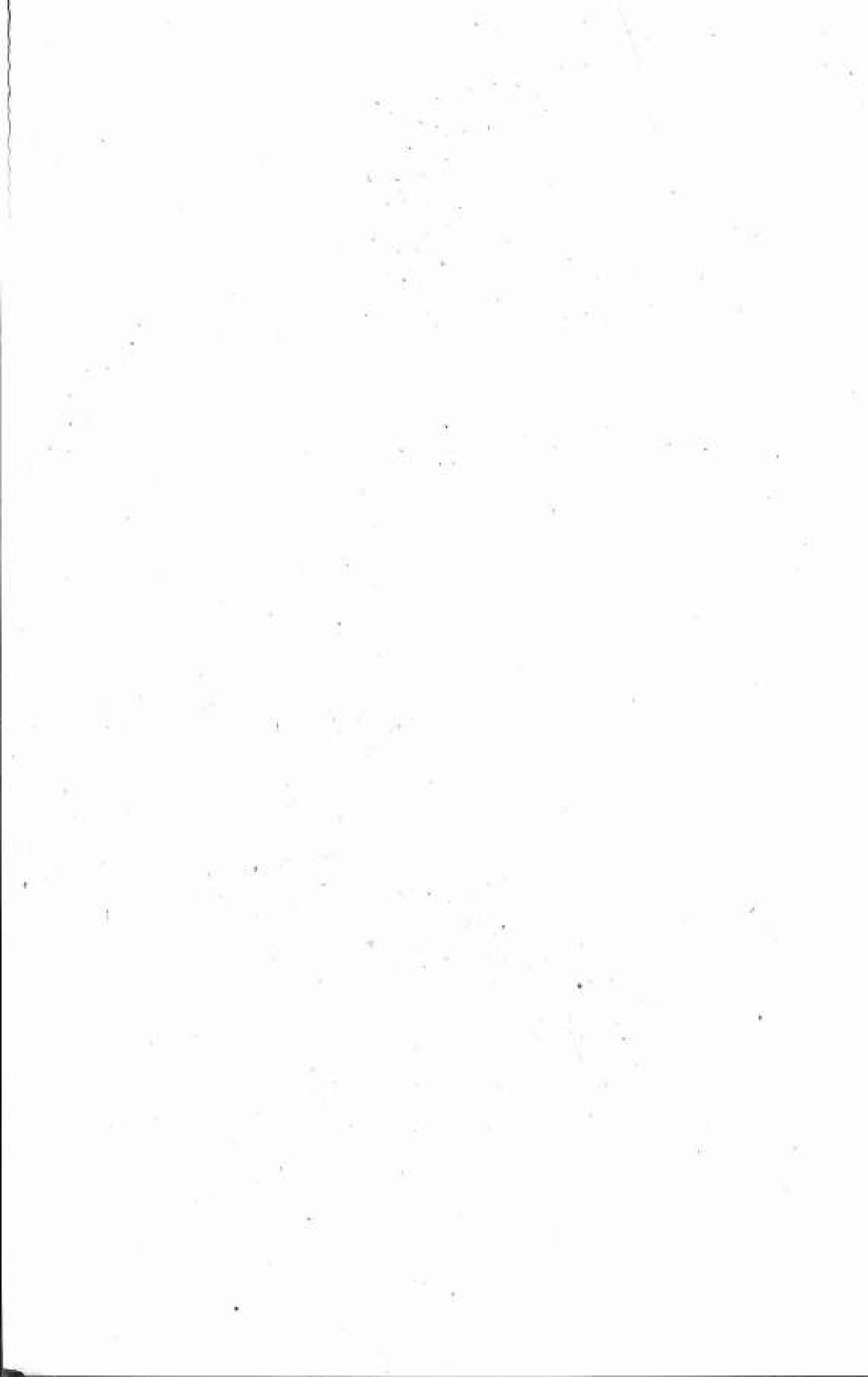
684 El caso de *Miss* Miller constituye un ejemplo clásico de esas manifestaciones de lo inconsciente que preludian la aparición de un grave trastorno psíquico. Pero su aparición no prueba de ningún modo que tenga forzosamente que producirse un trastorno de esas características. Como he dicho ya, esto es algo que depende, entre otras cosas, de si la consciencia adopta una actitud más o menos dócil o rebelde. El caso de *Miss* Miller me vino como anillo al dedo, porque yo no tenía de ningún modo que ver con él, con lo que pude quitarle todo su mordiente al habitual reproche de que habría influido en la paciente. Si el caso hubiera llegado a mis manos al producirse las primeras creaciones espontáneas de la fantasía, el posterior episodio de Chiwantopel, por ejemplo, habría asumido un carácter totalmente distinto, y el desenlace —así, al menos, me gustaría creerlo— habría sido menos doloroso.

685 Con estas observaciones hemos llegado al final de nuestro programa. Nos habíamos propuesto investigar las relaciones entre un sistema individual de fantasías y sus fuentes, y al hacerlo hemos dado con problemas cuyas dimensiones son tan formidables que nuestro ensayo por comprenderlos en toda su amplitud sólo podía tener por fuerza como resultado una orientación superficial. No puedo manifestarme de acuerdo con el punto de vista de que deba renunciarse a ciertas hipótesis de trabajo por el hecho de que sea posible que no posean una validez eterna o constituyan tal vez en algún sentido un error. En la medida de lo posible he intentado, sin duda alguna, evitar errores que pudieran tener efectos desastrosos en caminos tan resbaladizos, pues soy perfectamente consciente de los peligros de una investigación de estas características. Los médicos, en particular, nos encontramos en una situación distinta a la de los investigadores de otros ámbitos. Nosotros no podemos seleccionar las tareas que se nos plantean ni delimitar un sector en el que efectuar nuestras investigaciones, sino que es el paciente al que tenemos que tratar el que llegado el caso nos sitúa ante problemas que nos desbordan y nos obliga a llevar a cabo una tarea terapéutica de la que apenas si nos encontramos a la altura. El acicate más fuerte para realizar un trabajo de investigación incesante me vino de la terapia y consistía en una pregunta que no debe silenciarse: «¿Cómo puedes tratar una

cosa que no entiendes?». Sueños, visiones, fantasías y obsesiones son expresiones de una situación. De ahí que si no entiendo los sueños, tampoco entienda la situación del paciente, y entonces ¿en qué sentido podría ser útil mi tratamiento? Lo importante para mí no ha sido nunca validar mis teorías mediante mis pacientes, pues me parecía mucho más esencial entender la situación del paciente en todos sus aspectos, entre los cuales se cuenta, como es notorio en sí, la compensación inconsciente. El de *Miss* Miller fue para mí un caso de estas características. Traté de entender su situación de la mejor manera posible, y en esta investigación he expuesto los resultados de mis esfuerzos como un ejemplo de la naturaleza y alcance de la problemática que debería conocer un médico que quiera ser a la vez un psicoterapeuta. Lo que él necesita es una *ciencia del alma*, no una teoría sobre ella. Pienso que la práctica de la ciencia no consiste en una competición por ver quién tiene razón, sino en un trabajo cuya finalidad estriba en acrecentar y profundizar nuestros conocimientos. Este libro ha sido escrito para personas que abriguen las mismas ideas sobre la ciencia.

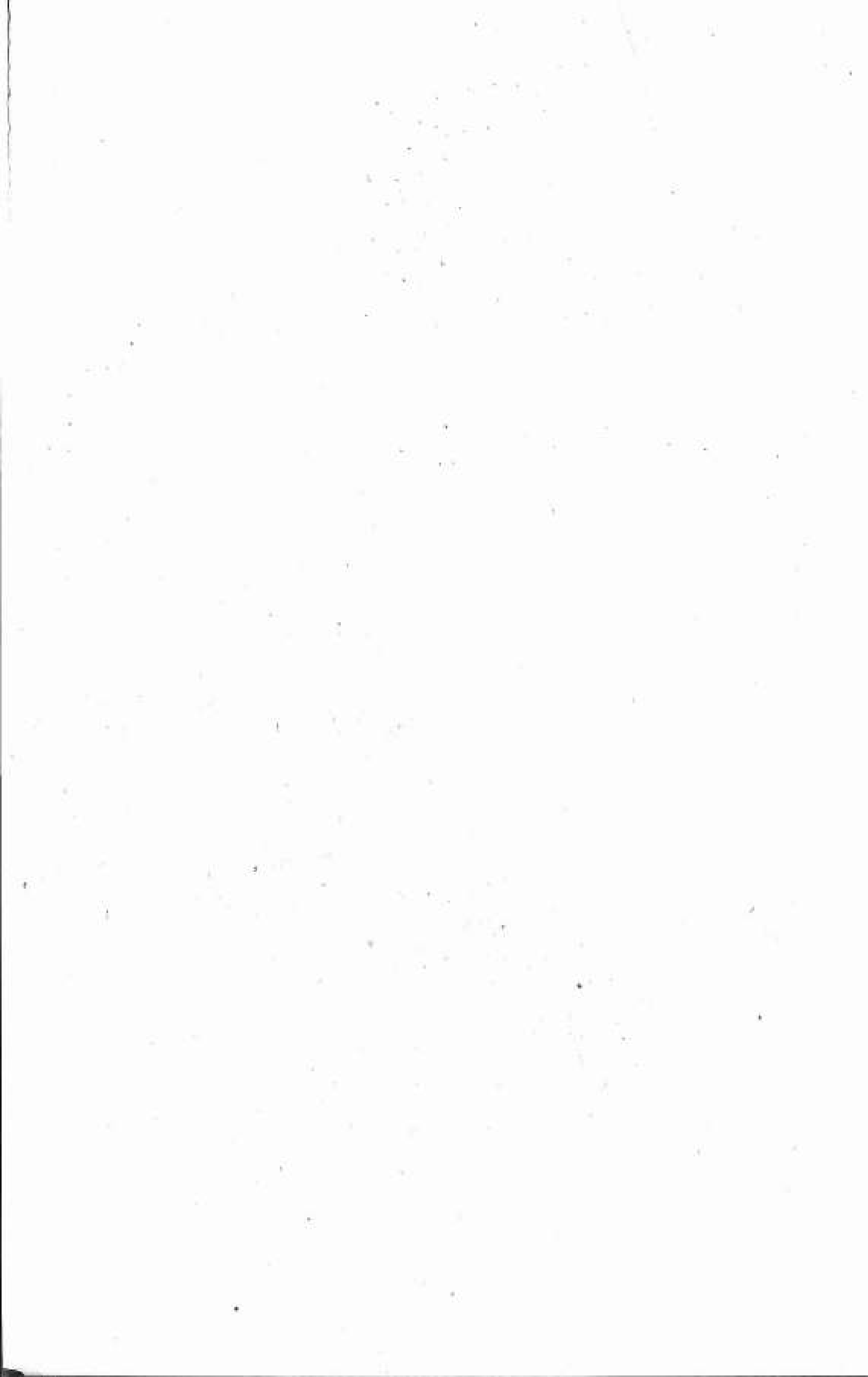


Figura 123. El huevo sostenido por dos dragones.
Camafeo antiguo.





APÉNDICES



Anexo

FENÓMENOS DE SUGESTIÓN PASAJERA O AUTOSUGESTIÓN MOMENTÁNEA*

Miss *Frank Miller [pseudónimo] de Nueva York*

I

Denomino así, a falta de un término mejor, un fenómeno curioso que he observado en mí misma y que se presenta de diversas formas. Consiste en que, en ciertos momentos y solamente por unos instantes, las impresiones o los sentimientos de otras personas se me imponen tan vivamente que me parecen ser míos, aunque, tan pronto como la sugestión se ha desvanecido, estoy completamente segura de que no es así. He aquí algunos ejemplos:

1. Soy una apasionada del caviar, cuyo olor y sabor, por el contrario, repugnan mucho a ciertas personas de mi familia. Ahora bien, si una de ellas, en el momento en que comienzo a comerlo, presta expresión a su disgusto, este último se me sugiere tan claramente que durante unos instantes experimento una total repugnancia por el olor y el sabor de este alimento. Con todo, sólo es necesario un minuto de esfuerzo para disipar esta impresión y hacer que vuelva a encontrar el caviar tan delicioso como siempre.

2. Daré ahora, a la inversa, un ejemplo de la transmisión de una impresión de placer. Hay perfumes y esencias que me desagradan mucho por tener un olor demasiado fuerte, hasta el punto de producirme náuseas y ponerme poco menos que enferma. Pero si una dama aspira el aroma de su agua de colonia y alaba lo exquisito de su concentración y perfume, su placer se convierte en el mío por un instante —probablemente no más allá de tres o de cinco segundos— antes de desvanecerse y ceder nuevamente el sitio a mi aversión habitual por los olores demasiado fuertes. Me resulta mucho más fácil, según creo, descartar las sugestiones agradables y recaer en mi impresión real de disgusto que lo contrario.

* Texto completo traducido de la versión francesa, publicada por Théodore Flournoy con el título de «Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente» y una introducción en el volumen V de *Archives de Psychologie* (Genève) (1906), pp. 36-51.

3. Cuando sigo con gran interés una historia que estoy leyendo o que me están contando, tengo a menudo la ilusión, que puede durar hasta un minuto, de participar realmente en lo que sucede en lugar de leerlo o escucharlo. Cobra esto un acento muy marcado tratándose de bellas obras de teatro (por ejemplo, en representaciones de Sarah Bernhardt, de la Duse o de von Irving). La ilusión se vuelve tan completa en el caso de ciertas escenas emocionantes, que en el *Cyrano*, por ejemplo, cuando matan a Christian y Sarah Bernhardt se precipita sobre él para detener la sangre de su herida, sentí un dolor real y penetrante en mi propio pecho justo allí donde se supone que Christian habría recibido el golpe. Este tipo de sugestión puede durar un minuto o un segundo.

4. Esta sugestión momentánea reviste a veces aspectos muy curiosos y en ellos se acentúa el papel de mi imaginación. Por ejemplo, he disfrutado enormemente de mis viajes por mar, y guardo un recuerdo particularmente vivo de la travesía por el Atlántico. Ahora bien, hace poco me enseñaron una hermosa fotografía de un vapor en pleno océano: de forma instantánea —la ilusión fue de una violencia y de una belleza extraordinarias— sentí las pulsaciones de las máquinas, el levantarse de las olas y el balancearse del navío. Esto no puede haber durado apenas más allá de un segundo, pero durante ese instante resultó perfectamente apreciable, y fue como si estuviera otra vez en pleno océano. El mismo fenómeno se repitió, aunque con menor claridad, al volver a ver esa fotografía pocos días después.

5. Daré ahora un ejemplo que pertenece de lleno a la fantasía creadora. Un día que estaba en el baño y me disponía a ducharme, me até una toalla alrededor de la cabeza para proteger mis cabellos del agua. La toalla, de grueso tejido, había adoptado una forma cónica, y yo estaba frente a un espejo para sujetarla firmemente con agujas. Esta forma cónica guardaba sin duda un desconcertante parecido con el tocado terminado en punta de los antiguos egipcios; sea como fuere, durante un momento y con una nitidez casi turbadora me pareció que estaba sobre un pedestal, una verdadera estatua egipcia, con todos sus detalles: miembros rígidos, un pie adelantado, la mano sosteniendo insignias, etc. Fue verdaderamente soberbio, y con pesar sentí que esa impresión se desvanecía como se desvanece en el cielo un arco iris; y como el arco iris, se repitió un poco más debilitada antes de desaparecer por completo.

6. Un fenómeno más. Un artista de cierto renombre quiso ilustrar algunas de mis publicaciones. Ahora bien, en lo relativo a esta materia yo tenía mis propias ideas y soy difícil de contentar: pues bien, conseguí hacerle reproducir paisajes, como el del lago Leman, en los que no había estado jamás, y él pretendía que yo podía hacerle reproducir cosas que no había visto nunca y transmitirle la sensación de una atmósfera ambiente que nunca había sentido; en resumen, que yo me servía de él como él se servía de su lápiz, es decir, como de un simple instrumento.

No concedo demasiada importancia a los diversos hechos que acabo de narrar —¡son tan fugitivos y nebulosos!—, y pienso que todas las personas con un temperamento nervioso e imaginativo que sienten vivamente por simpatía las impresiones ajenas, viven fenómenos similares. No me pa-

rece que posean en sí mismos un gran significado, a no ser el de que puedan servir para entender otros hechos menos elementales. Creo que este temperamento simpático o empático (*sympathetic*), en personas con una salud del todo normal, desempeña un gran papel en la creación o la posibilidad de estas imágenes o impresiones «sugeridas». ¿Y no podría suceder que, dándose ciertas condiciones favorables, una cosa inédita, distinta de todo lo conocido, se abriera paso por el horizonte mental, una cosa tan deslumbrante y espléndida como un arco iris, y sin embargo tan natural como él en su origen y causas? Pues seguramente estas pequeñas experiencias curiosas (hablo de las descritas anteriormente) son tan diferentes del curso ordinario y cotidiano de la vida como un arco iris del cielo azul.

Las observaciones precedentes tienen la finalidad de servir de introducción a los dos o tres casos siguientes, más importantes, que me parecen indicados para arrojar alguna luz sobre los fenómenos más complejos y engañosos de otras personas, que se dejan atrapar por ellos porque no saben —o no quieren— analizar el funcionamiento normal, subliminal o subconsciente de su mente.

II

«GLORIA A DIOS», POEMA ONÍRICO

1. No puede imaginarse nada más delicioso que la travesía por mar de Odessa a Génova en invierno, con cortas pero magníficas escalas en Constantinopla, Esmirna, Atenas y los puertos de Sicilia y de la costa occidental de Italia... Habría que ser un provinciano, vacío de todo sentido estético, para no sentirse atrapado por la admiración frente a la gloria del Bósforo, o para no sentir cómo vibran todas las cuerdas de su alma al recordar el pasado de Atenas... Tal es el viaje que yo tuve el privilegio de realizar a la edad de veinte años, acompañada de mi familia, en 1898...

Tras el largo e incómodo viaje de Nueva York a Estocolmo, y de allí a Petersburgo y Odessa, fue para mí una verdadera voluptuosidad abandonar el mundo de las ciudades... para entrar en el de las olas, el cielo y el silencio... Durante horas permanecía en cubierta para soñar echada sobre una *chaise longue*: las historias, leyendas y mitos de los distintos países percibidos en la lejanía acudían a mí de forma confusa, fundidos en una suerte de bruma luminosa a través de la cual las cosas reales parecían haber dejado de existir, mientras que los sueños y las ideas adquirían el aspecto de la única realidad verdadera. Al principio, evitaba incluso toda compañía y me mantenía a un lado, perdida en mis ensoñaciones, donde todo lo que yo conocía de verdaderamente grande, bello y bueno volvía a mi mente con vida y vigor nuevos. Empleé también una buena parte de mis jornadas en escribir a mis amigos ausentes, y en leer o bosquejar pequeñas piezas en verso en memoria de las diversas localidades que visitábamos. Algunos de estos poemas eran de un carácter más bien serio. Pero cuando el viaje se aproximaba a su fin, los oficiales de a bordo se deshicieron en toda clase de exquisitos cumplidos y atenciones y yo pasé muchas horas agradables con ellos enseñándoles inglés.

Junto a la costa de Sicilia, en el puerto de Catania, escribí una canción de marineros que no era más que una adaptación de una canción muy conocida sobre el mar, el vino y el amor (*brine, wine and damsels fine*). Los italianos, en general, cantan todos ellos bien; y uno de los oficiales, al cantar de noche mientras estaba de guardia en el puente, me había causado una gran impresión, inspirándome la idea de escribir algunas palabras que pudieran adaptarse a su melodía.

Poco después, tuve casi que darle la vuelta al viejo proverbio: *Veder Napoli e poi morir*; porque en el puerto de Nápoles empecé de pronto a sentirme muy enferma (aunque no de gravedad); luego me recuperé lo suficiente como para bajar a tierra y visitar en coche los principales monumentos artísticos de la ciudad. Ese día me dejó muy cansada, y como teníamos la intención de ver Pisa al día siguiente, volví pronto a bordo y me acosté enseguida, sin soñar con nada que fuese más serio que la belleza de los oficiales y la fealdad de los mendigos italianos.

2. De Nápoles a Livorno hay una noche en barco, durante la cual dormí más o menos bien —pues mi reposo rara vez es profundo o sin sueños—, y me pareció que la voz de mi madre me despertaba justo al terminar el sueño siguiente, que en consecuencia debió de tener lugar inmediatamente antes de despertar:

De entrada, tuve una vaga consciencia de las palabras: *when the morning stars sang together* (cuando las estrellas de la mañana cantaban a coro), que servían de preludio, si se me permite expresarme así, a una idea confusa relacionada con la Creación y con corales poderosos que resonaban a lo ancho de todo el universo. Pero con ese carácter extrañamente confuso y contradictorio propio del sueño, todo ello se hallaba entremezclado con coros de oratorios interpretados por una de las primeras sociedades musicales de Nueva York y con recuerdos indistintos del *Paraíso perdido* de Milton. Luego, lentamente, surgieron palabras nítidas de aquel embrollo, y enseguida aparecieron en tres estrofas de mi puño y letra sobre una hoja de papel de escribir ordinaria, a líneas azules, en una página del viejo álbum en el que escribo mis poesías y que llevo siempre conmigo; en resumen, aparecieron exactamente tales como unos minutos después se encontrarían realmente en él.

En ese momento mi madre me gritó: «¡Vamos, levántate! ¡No se puede dormir todo el día y ver Pisa a la vez!». Eso hizo que descendiera de mi camastro, exclamando: «¡No me hables! ¡Ni una palabra! ¡Acabo de tener el sueño más hermoso de mi vida, un verdadero poema! He visto y escuchado las palabras, las estrofas y hasta la rima. ¿Dónde está mi álbum? Tengo que escribirlo todo en este mismo momento, antes de que se me olvide nada». Mi madre, muy habituada a verme escribiendo a todas horas, se tomó con buen humor mi extravagancia e incluso admiró mi sueño, que le conté tan pronto como pude expresarlo en palabras. Necesité algunos minutos para encontrar mi álbum y algo con que escribir y vestirme; pero aunque esos momentos de demora fueron muy cortos, bastaron para que el recuerdo inmediato del sueño empezara ya a desvanecerse un tanto, de suerte que cuando me puse a escribir las palabras habían perdido parte de su nitidez. La primera estrofa me vino todavía con gran facilidad, pero

la segunda me resultó mucho más difícil encontrarla, y tuve que hacer un gran esfuerzo para recordar la última, distraída como estaba por la sensación de hacer una figura más bien ridícula, ocupada en hacer garabatos de aquel modo, a medio vestir sobre el camastro superior de la cabina, y con mi madre burlándose de mí. De ahí que esa primera redacción dejase bastante que desear. Mis deberes de cicerone me absorbieron a continuación hasta el fin de nuestro largo viaje, y hasta algunos meses más tarde, ya instalada en Lausana por mis estudios, no volvió a visitarme el recuerdo de aquel sueño, en la calma de mi soledad, siendo entonces cuando puse por escrito una segunda redacción de mi poema, más exacta, e incluso diría que más próxima al sueño original que la primera. La reproduzco aquí en sus dos variantes:

Primera forma

Cuando Dios creó el sonido
miríadas de oídos nacieron al ser
y a través de todo el Universo
un eco retumbó poderoso:
¡Alabado sea el Dios del sonido!

Cuando la belleza (luz) fue dada
[por Dios
miríadas de ojos nacieron para verla
y oídos que oían y ojos que veían
entonaron otra vez aquel poderoso
[cántico:
¡Alabado sea el Dios de la belleza (luz)!

Cuando Dios creó el amor
miríadas de corazones se alzaron
y oídos llenos de música, ojos llenos
[de belleza
y corazones llenos de amor cantaron:
¡Alabado sea el Dios del amor!

Segunda forma (más exacta)

Cuando el Eterno creó el sonido,
miríadas de oídos nacieron para oírle,
y a través de todo el Universo
un eco retumbó profundo y claro:
¡Alabado sea el Dios del sonido!

Cuando el Eterno creó la luz,
miríadas de ojos nacieron para verla,
y oídos que oían y ojos que veían
entonaron de nuevo el poderoso coral:
¡Alabado sea el Dios de la luz!

Cuando el Eterno creó el amor,
miríadas de corazones empezaron a vivir;
y oídos llenos de música, y ojos llenos
[de luz,
repicaron juntos con corazones
[rebosantes de amor:
¡Alabado sea el Dios del amor!

3. Como no he sido nunca adepta al espiritismo y a lo antinatural (que yo distingo de lo sobrenatural), me atreví un par de meses más tarde a intentar descubrir las causas probables y las condiciones necesarias de un sueño semejante. Lo que más me sorprende y sigue siendo para mí como una fantasía inexplicable es que, contrariamente al relato genesiaco, en el que he creído siempre, mi poesía pone la creación de la luz en segundo en vez de en primer lugar. Tal vez sea de interés recordar que Anaxágoras hacía también que el cosmos surgiera del caos por medio de un torbellino de viento —cosa que en general no es posible sin hacerse ruido—. Pero por aquella época yo no había cursado aún estudios filosóficos ni sabía una sola palabra de Anaxágoras ni de sus teorías sobre el *nous*, que estaba claro

que había seguido de un modo inconsciente. Asimismo lo ignoraba absolutamente todo de Leibniz, y por consiguiente también de su doctrina *dum Deus calculat, fit mundus*. Pero vayamos a lo que pude descubrir en lo relativo a las fuentes probables de mi sueño.

La primera es el *Paraíso perdido* de Milton, en la edición ilustrada por Gustave Doré, que teníamos en casa y con la que me he deleitado muchas veces desde la infancia. Luego está el Libro de Job, que vienen asimismo leyéndome a menudo desde que tengo memoria. Ahora bien, si se compara mi primer verso con las primeras palabras del *Paraíso perdido*, se advierte que se trata de la misma métrica (⏑—/⏑—/⏑—/⏑/:

Of man's first disobedience...
When the Eternal first made sound.

Además, la idea general de mi poema recuerda un poco diversos pasajes de Job, y también uno o dos pasajes del oratorio de Händel *La Creación* (que figuraba confusamente al principio del sueño).

Recuerdo que, a la edad de quince años, causó en mí gran nerviosismo un artículo que me había leído mi madre sobre la «idea que crea espontáneamente su objeto», hasta el punto de que me pasé casi toda la noche sin poder dormir, rumiando sobre lo que todo aquello podía querer significar. Entre los nueve y los dieciséis años acudía todos los domingos a una iglesia presbiteriana cuyo pastor era un hombre muy culto, en la actualidad presidente de una gran universidad de muy buena reputación. Ahora bien, en uno de los primeros recuerdos que guardo de él, vuelvo a verme, siendo todavía una niña muy pequeña, sentada en nuestro gran banco de iglesia y esforzándome por permanecer despierta, absolutamente incapaz de comprender qué significaba todo eso que nos decía sobre el «caos», el «cosmos» y el «don de amor».

En lo que toca a los sueños, recuerdo que una vez, a la edad de quince años, durante la preparación de un examen de geometría, habiéndome acostado sin haber podido resolver un problema, me desperté en mitad de la noche, e incorporándome en mi lecho repetí una fórmula que había encontrado en sueños, tras lo cual me dormí de nuevo, y a la mañana siguiente todo estaba aclarado en mi mente. Algo del todo parecido me ocurrió con un vocablo latino que traté de volver a encontrar. También he soñado algunas veces que me habían escrito amigos que viven muy lejos, y esto justo antes de que llegaran sus cartas, cosa que me explico bien simplemente por el hecho de que en mi sueño había calculado de una forma aproximada el momento en que deberían haberme escrito, de suerte que la idea de la llegada real de la carta había sido sustituida en sueños por la expectativa de su probable llegada. Saco esta conclusión de la circunstancia de que muchas veces he soñado también que recibía cartas que luego no llegaron a mis manos.

En resumen, cuando reflexiono sobre las consideraciones precedentes y sobre la circunstancia de que hubiera compuesto justamente un cierto número de poesías en la época de mi sueño, este hecho ya no me parece tan extraordinario como en el primer momento. Me parece proceder de

una mezcla en mi espíritu del *Paraíso perdido*, de Job y de *La Creación* con las nociones del «pensamiento que engendra espontáneamente su objeto», el «don de amor», el «caos» y el «cosmos». Lo mismo que pequeños fragmentos irregulares de vidrios coloreados forman en un caleidoscopio diseños magníficos y raros, en mi opinión las migajas de filosofía, de estética y de religión que se encontraban en mí, se combinaron también —bajo el excitante influjo del viaje y de los países vistos al vuelo, unido al gran silencio y al indecible hechizo del mar— para engendrar ese hermoso sueño. Fue sólo eso, y nada más: *Only this and nothing more!*

III

«LA POLILLA Y EL SOL», POESÍA HIPNAGÓGICA

La víspera de mi partida de Ginebra a París había sido extraordinariamente agotadora. Había hecho una excursión al monte Salève, y a mi regreso me encontré con un telegrama que me obligaba a hacer las maletas, poner en orden todos mis asuntos y partir en el espacio de dos horas. Mi cansancio en el tren era tal que apenas pude dormir una hora. En el compartimento de las damas hacía un calor horroroso. Hacia las cuatro de la mañana, levanté mi cabeza de mi maleta, que me servía de almohada, e incorporándome estiré un poco mis entumecidos miembros. Una mariposilla, una polilla (*moth*), revoloteaba contra la luz que brillaba a través de la ventana, bajo las ondulaciones de la cortina agitada por el movimiento del vagón al avanzar. De nuevo me acosté, tratando de dormir, y casi lo conseguí, es decir, llegué a encontrarme muy cerca de estar dormida, aunque sin perder enteramente la consciencia de mí misma. Fue entonces cuando me vino de pronto a la mente el poema que cito a continuación, del que no pude librarme pese a mis reiterados esfuerzos. Cogiendo un lápiz, lo puse de inmediato por escrito:

La polilla y el Sol

Te anhelé cuando por primera vez me arrastré a la consciencia,
contigo siempre soñaba cuando yacía en la crisálida,
a menudo miríadas de mi especie apagaron sus vidas
golpeándose contra alguna mortecina chispa que de ti arrebataron.
Una hora más, y mi vida miserable habrá acabado;
pero mi último esfuerzo, como mi primer deseo, lo será sólo
por aproximarse a tu gloria; pues habiendo conquistado
un extasiado destello, moriré satisfecha,
por haber contemplado una vez en su esplendor perfecto
la fuente de la belleza, del calor y de la vida.

Este poemita me causó una honda impresión. De entrada, no acerté a encontrarle una explicación lo suficientemente clara y directa. Pero, unos pocos días después, al coger otra vez un artículo filosófico que había leído en Berlín el invierno precedente y que me había entusiasmado en gra-

do sumo, y leérselo en voz alta a una amiga, tropecé con estas palabras: «La misma aspiración apasionada de la polilla por el Sol, del hombre por Dios...». Yo las había olvidado del todo, pero me pareció más que evidente que eran ellas las que habían reaparecido en mi poesía hipnagógica. Por otro lado, un drama titulado *La polilla y la llama*, que había leído algunos años atrás, me vino igualmente a la mente como una segunda causa posible de mi poema. Puede verse en cuántas ocasiones se había impreso en mí el término *polilla*. Añadiré que en primavera había leído una selección de fragmentos entresacados de Byron que me había complacido mucho y que tuve muy a menudo bajo mi vista. Ahora bien, hay una gran semejanza de ritmo entre mis dos últimos versos: «For I, the source, etc.», y estos dos de Byron:

Now let me die as I have lived in faith
Nor tremble tho' the Universe should quake!

Es posible que al haber leído tan a menudo este volumen, éste ejerciera un influjo en mí, contribuyendo a preparar mi inspiración tanto desde el punto de vista del fondo como del de la forma rítmica.

Poniendo esta poesía, que vino a mi mente encontrándome semiadormecida, por una parte al lado de las que compuse en plena vigilia, y, por otra parte, al lado de la pieza precedente, obra del sueño completo, estas tres categorías me parecen formar una serie enteramente natural: el caso intermedio constituye una transición simple y fluida entre los dos extremos, y descarta así toda sospecha de una intervención de lo «oculto» en lo relativo a la pieza creada durante el sueño.

IV

CHIWANTOPEL, DRAMA HIPNAGÓGICO

Los fenómenos fronterizos (*borderland phenomena*), o, si ustedes así lo prefieren, las composiciones del cerebro en estado crepuscular (*half-dream*), me interesan muchísimo, y creo que una investigación minuciosa e inteligente de los mismos contribuiría en gran medida a explicar los misterios y disipar la superstición de eso que llaman «espíritus». Con este fin, expondré aquí un caso que en manos de una persona a la que importase menos la verdad exacta o tuviera menos escrúpulos en permitirse adornos y exageraciones, habría podido dar lugar perfectamente a alguna novela fantasiosa capaz de rivalizar con los relatos ficticios de sus médiums. Refiero la observación siguiente con la máxima fidelidad posible, basándome en las notas que tomé inmediatamente después del ensueño en cuestión, y me limito a intercalar entre corchetes una o un par de anotaciones y de letras que tienen como referencia las notas explicativas que se enumeran al final.

Observación del 17 de marzo de 1902 a las 12.30 horas

1.ª fase. Después de una tarde de preocupación y angustia, fui a acostarme a las once y media. Me sentía agitada; incapaz de conciliar el sueño pese a estar muy cansada... No había ninguna luz en la habitación. Cerré los ojos y tuve la sensación de que algo iba a suceder. Después experimenté una gran relajación, y me mantuve todo lo pasiva que me fue posible. Líneas, chispas y espirales de fuego pasaron ante mis ojos, síntomas de nerviosismo y de fatiga ocular, seguidas de una revista caleidoscópica fragmentada de incidentes triviales recientes. Tuve después la impresión de que estaba a punto de comunicárseme alguna cosa. Me pareció que se repetían en mí estas palabras: «Habla, oh Señor, pues tu sierva escucha. Abre tú mismo mis oídos». Una cabeza de esfinge apareció de pronto en el campo de visión, con un tocado egipcio; luego se desvaneció. En ese momento me llamaron mis padres, y yo les respondí de inmediato de un modo totalmente coherente, prueba de que no estaba dormida.

2.ª fase. De pronto apareció un personaje azteca, completo en todos sus detalles: mano abierta y de largos dedos, cabeza de perfil, armadura, tocado semejante a las crestas de plumas de los indios de América, etc. El conjunto recordaba a las esculturas de los monumentos mexicanos [cf. nota A]. El nombre «Chi-wan-to-pel» se forma pedazo a pedazo, y parece pertenecer a un personaje anterior, hijo de un inca del Perú [nota B]. Luego un hervidero de personas. Caballos, una batalla, la visión de una *ciudad de ensueño* [nota C]. Una curiosa conífera de ramas nudosas, velas puntiagudas sobre una bahía de aguas purpúreas, una sima que cae a pico. Confusión de sonidos tales como *wa-ma*, *wa-ma*, etcétera.

[Una laguna.] La escena se ha transformado en un bosque. Árboles, arbustos, maleza, etc. El personaje Chi-wan-to-pel aparece viniendo del mediodía, montado a caballo y envuelto en un manto de vivos colores: rojo, azul y blanco. Un indio vestido con una piel de gamo guarnecida con perlas y adornado con plumas avanza, agazapándose, y se dispone a disparar una flecha contra Chi-wan-to-pel. Éste descubre su pecho en actitud desafiante, y el indio, fascinado ante esta visión, huye y desaparece entre la maleza. Chi-wan-to-pel se desploma sobre una colina, permite que su caballo se ponga a pastar sujeto por el ronzal y se entrega al siguiente monólogo: «Desde el extremo de la espina dorsal de estos continentes, desde los confines de las tierras bajas, vagué durante un centenar de lunas después de haber abandonado el palacio de mi padre, perseguido siempre por el deseo loco de encontrar "a la que comprenderá". Con joyas tenté a muchas beldades, con besos traté de arrancarles el secreto de su corazón, con proezas conquisté su admiración. (Pasa revista a las mujeres que conoció:) Chi-ta, la princesa de mi raza... era una tonta, vanidosa como un pavo, que no tenía en la cabeza más que joyas y perfumes. Ta-nan, la joven campesina... ¡bah!, una perfecta puerca, nada más que pecho y vientre, que no soñaba sino con el placer. Y luego Ki-ma, la sacerdotisa, un verdadero papagayo que sólo repetía las hueras frases aprendidas de los sacerdotes; todo para exhibirse, sin verdadera instrucción ni sinceridad, ¡desconfiada, petulante e hipócrita!... ¡Ay! Ni una que me comprenda, ni una que se

me parezca o que tenga un alma hermana de la mía. No hay entre todas ellas ni una sola que haya conocido mi alma, ni una sola que haya podido leerme el pensamiento, al contrario; ¡ni una sola capaz de buscar conmigo las cumbres luminosas o de deletrear conmigo la palabra sobrehumana de amor!».

[Una laguna.] Chiwantopel exclama con dolor: «¡En todo este mundo no hay una sola! He buscado en cien tribus. Envejecí cien lunas desde que empecé. ¿No habrá nunca una que conozca mi alma? ¡Sí, por Dios soberano, sí! Pero se llenarán y menguarán diez mil lunas antes de que nazca su alma pura. Y es de otro mundo de donde llegarán a éste sus padres. Tendrá la piel pálida y pálidos cabellos. Conocerá el dolor incluso antes de que su madre la alumbre. El sufrimiento la acompañará; también ella buscará, y no encontrará a nadie que la comprenda. Muchos pretendientes querrán cortejarla, pero no habrá ni uno solo que sepa comprenderla. La tentación asaltará a menudo su alma, pero ella no flaqueará... En sus sueños vendré a ella, y ella comprenderá. He conservado inviolado mi cuerpo. He llegado con diez mil lunas de antelación a su época, y ella llegará diez mil lunas demasiado tarde. ¡Pero ella comprenderá! Sólo una vez de cada diez mil lunas nace un alma como ella».

[Una laguna.] Una víbora verde sale de la maleza, se desliza hasta él y le pica en el brazo, atacando después a su caballo, que es el primero en sucumbir. Entonces le dice Chiwantopel al caballo: «¡Adiós, fiel hermano! ¡Entra en tu reposo! Me has servido bien. ¡Adiós, pronto me reuniré contigo!». Luego dice a la serpiente: «¡Gracias, hermanita mía, has puesto fin a mis peregrinaciones!». Luego grita de dolor y pronuncia una plegaria: «¡Oh Dios soberano, llévame pronto contigo! ¡He buscado conocerte y cumplir tu ley! ¡Oh, no permitas que mi cuerpo sucumba a la podredumbre y al hedor, y sirva de pasto a las águilas!». Un volcán humeante se divisa a lo lejos; luego se oye el estruendo de un temblor de tierra, seguido por un desprendimiento del terreno. Delirando por el dolor, mientras la tierra recobra su cuerpo, Chiwantopel exclama: «¡He conservado inviolado mi cuerpo! ¡Ah, ella comprenderá! ¡Ja-ni-wa-ma, tú me comprendes!».

Observaciones y notas explicativas

Supongo que se estará de acuerdo en que, como obra de la imaginación, esta fantasía hipnagógica bien merece cierta atención. En efecto, no le falta complicación ni extrañeza en la forma, e incluso puede reclamar una cierta originalidad en la combinación de sus motivos. Se podría incluso componer una suerte de melodrama en un solo acto con ella. Si yo fuese una persona inclinada a exagerar la importancia de las composiciones de este género, e incapaz de reconocer en este curioso ensueño algunos elementos familiares, podría dejarme llevar al extremo de contemplar a Chi-wan-to-pel, siguiendo el ejemplo de tantos médiums, como mi *contrôle*, mi espíritu guía. Apenas si tendré que decirles que no hago nada semejante. Así que busquemos cuáles podrían ser las fuentes de mi pequeña novela.

Ante todo el nombre Chi-wan-to-pel: un día, encontrándome del todo despierta, me vino de golpe el nombre de A-ha-ma-ra-ma, encerrado en

un marco asirio, y no tengo más que relacionarlo con otros nombres ya conocidos para mí, como Ahazuerus, Asurabama (el segundo en fabricar ladrillos cuneiformes), para adivinar su origen. Lo mismo *aquí*; compárese Chi-wan-to-pel con Po-po-cat-a-pel, el nombre de un volcán de América Central tal y como nos enseñaron a pronunciarlo: el parecido es sorprendente.

Añadiré además que la víspera había recibido una carta desde Nápoles, cuyo sobre presentaba una vista del Vesubio humeando a lo lejos [K]. Cuando era niña, estaba especialmente interesada en los fragmentos aztecas y en la historia del Perú y de los incas [A y B]. Poco antes había visitado una exposición fabulosa de los indios, con sus vestimentas, etc., que había encontrado un lugar del todo indicado en mi sueño [D]. El célebre pasaje de Shakespeare, donde Casio presenta a Bruto su pecho desnudo, me proporciona una explicación fácil para la escena [E]; y la escena [F] me recuerda la historia de Buddha abandonando la mansión paterna, e igualmente la historia de Rasselas, príncipe de Abisinia, de Samuel Johnson. También hay muchos detalles que hacen pensar en el *Canto de Hiawatha*, la epopeya indígena de Longfellow, cuyo ritmo se sigue inconscientemente en muchos pasajes del soliloquio de Chiwantopel. Y su ardiente necesidad de alguien que se le parezca [G] presenta una evidentísima analogía con los sentimientos de Sigfrido por Brunilda, tan maravillosamente expresados por Wagner. Por último [I], poco antes había escuchado una conferencia de Felix Adler sobre la personalidad inviolable (*The inviolate Personality*).

En esta vida febril que se lleva en Nueva York, mil elementos diversos se fusionan a menudo en la impresión global de una sola jornada. Conciertos, conferencias, libros, revistas, representaciones teatrales, etc., todo eso puede meterle a uno el cerebro en un verdadero remolino. Se dice que nada de lo que entra en el cerebro se pierde jamás realmente, que basta con alguna asociación de ideas o un cierto concurso de circunstancias para resucitar incluso la impresión más débil. Parece que esto podría ser cierto en muchos casos. En el mío, por ejemplo, los detalles de la ciudad de ensueño [C] reproducían casi con toda exactitud los de la cubierta de una revista que había leído recientemente. En resumen, es posible que todo este asunto no sea más que un mosaico de los elementos siguientes:

A. Fragmentos aztecas y la historia de los incas del Perú.
B. Pizarro en el Perú.
C. Grabados e ilustraciones contemplados poco antes en revistas diversas.
D. Exposición de indios con sus vestimentas, etcétera.
E. Recuerdos de un pasaje del *Julio César* de Shakespeare.
F. Partida de Buddha y de Rasselas.
G. y H. Sigfrido suspirando por Brunilda.
I. Recuerdos de una conferencia sobre la personalidad inviolable.
K. Vista del Vesubio en el sobre de una carta.

Y por último, si agrego ahora que los días anteriores había estado buscando una «idea original», no serán necesarios grandes esfuerzos para pensar que este mosaico haya cobrado figura por sí solo a partir de miles de impresiones que se presentan necesariamente en una vida muy ajetreada,

adoptando esta forma onírica fantástica. Era sobre la medianoche, y es posible que mi situación de agotamiento y excitación mental haya en cierta medida perturbado o deformado el curso de mis pensamientos.

P. S. Temo que mi afán por la precisión pueda haberme inducido a conferir a mis observaciones un carácter en exceso personal. Pero espero —y ésta sería mi excusa— que puedan ayudar a otras personas a componérselas en medio de hechos del mismo género, y contribuir a esclarecer los fenómenos más complejos que se presentan a menudo en el caso de los médiums.

CITAS ORIGINALES

Portada Donc comme c'est la théorie qui donne leur valeur et leur signification aux faits, elle est souvent très utile, même si elle est partiellement fausse; car elle jette la lumière sur des phénomènes auxquels personne ne faisait attention, force à examiner sous plusieurs faces des faits que personne n'étudiait auparavant, et donne l'impulsion à des recherches plus étendues et plus heureuses.... c'est donc un devoir moral de l'homme de science de s'exposer à commettre des erreurs et à subir des critiques, pour que la science avance toujours... Un écrivain... a vivement attaqué l'auteur en disant que c'est là *un idéal* scientifique bien restreint et bien mesquin... Mais ceux qui sont doués d'un esprit assez sérieux et froid pour ne pas croire que tout ce qu'ils écrivent est l'expression de la vérité absolue et éternelle, approuveront cette théorie qui place les raisons de la science bien au dessus de la misérable vanité et du mesquin amour propre du savant.

13 Et qu'est-ce que penser? Et comment pense-t-on ? Nous pensons avec des mots; cela seul est sensuel et ramène à la nature. Songez-y, un métaphysicien n'a, pour constituer le système du monde, que le cri perfectionné des singes et des chiens. Ce qu'il appelle spéculation profonde et méthode transcendante, c'est de mettre bout à bout, dans un ordre arbitraire, les onomatopées qui criaient la faim, la peur et l'amour dans les forêts primitives et auxquelles se sont attachées peu à peu des significations qu'on croit abstraites quand elles sont seulement relâchées. — N'ayez pas peur que cette suite de petits cris éteints et affaiblis qui composent un livre de philosophie nous en apprenne trop sur l'univers pour que nous ne puissions plus y vivre.

35 Il est très commun de croire que plus l'homme s'éloigne dans le lointain du temps, plus il est censé être différent de nous par ses idées et ses sentiments; que la psychologie de l'humanité change de siècle en siècle comme la mode ou la littérature. Aussi, à peine trouve-t-on dans l'histoire un peu ancienne une institution, un usage, une loi, une croyance un peu différentes de celles que nous voyons chaque jour, que l'on va chercher toutes

sortes d'explications compliquées lesquelles, le plus souvent, se réduisent à des phrases dont la signification n'est pas très-précise. Or l'homme ne change pas si vite; sa psychologie reste au fond la même; et si sa culture varie beaucoup d'une époque à l'autre, ce n'est pas encore cela qui changera le fonctionnement de son esprit. Les lois fondamentales de l'esprit demeurent les mêmes, au moins pour les périodes historiques si courtes dont nous avons connaissance; et presque tous les phénomènes, même les plus étranges, doivent pouvoir s'expliquer par ces lois communes de l'esprit que nous pouvons constater en nous-mêmes.

48 Roxane, adieu, je vais mourir! / C'est pour ce soir, je crois, ma bien-aimée! / J'ai l'âme lourde encor d'amour inexprimé / Et je meurs! Jamais plus, jamais mes yeux grisés, / Mes regards dont c'était les frémissantes fêtes, / Ne baiseront au vol les gestes que vous faites; / J'en revois un petit qui vous est familier / Pour toucher votre front, et je voudrais crier... / Et je crie: / Adieu!... Ma chère, ma chérie, / Mon trésor... Mon amour!... / Mon cœur ne vous quitta jamais une seconde, / Et je suis et serai jusque dans l'autre monde / Celui qui vous aima sans mesure, celui....

49 Je crois qu'elle regarde... / Qu'elle ose regarder mon nez, cette camarde!
(*Il lève son épée.*)
Que dites-vous?... C'est inutile?... Je le sais! / Mais on ne se bat pas dans l'espoir du succès! / Non! non! c'est bien plus beau lorsque c'est inutile! / — Qu'est-ce que c'est que tous ceux-là? — Vous êtes mille? / Ah! je vous reconnais, tous mes vieux ennemis! / Le Mensonge?
(*Il frappe de son épée le vide.*)
Tiens, tiens! Ha! ha! les Compromis, / Les Préjugés, les Lâchetés!...
(*Il frappe.*)
Que je pactise? / Jamais, jamais! — Ah, te voilà, toi, la Sottise! / — Je sais bien qu'à la fin vous me mettrez à bas; / N'importe: je me bats! je me bats! je me bats! / Oui, vous m'arrachez tout, le laurier et la rose! / Arrachez! Il y a malgré vous quelque chose / Que j'emporte, et ce soir, quand j'entrerai chez Dieu, / Mon salut balaiera largement le seuil bleu, / Quelque chose que sans un pli, sans une tache, / J'emporte malgré vous, et c'est... / Mon panache.

53 ... j'ai réussi à lui faire rendre des paysages, comme ceux du lac Léman, où il n'a jamais été, et il prétendait, que je pouvais lui faire rendre des choses qu'il n'avait jamais vues, et lui donner la sensation d'une atmosphère ambiante qu'il n'avait jamais sentie; bref, que je me servais de lui comme lui-même se servait de son crayon, c'est-à-dire comme d'un simple instrument.

81 While I nodded, nearly napping, suddenly there came a tapping, / As of some one gently rapping, rapping at my chamber door. / «'T is some visitor», I muttered, «tapping at my chamber door» — / Only this and nothing more.

82 «Be that word our sign of parting, bird or fiend!» I shrieked upstarting — / «Get thee back into the tempest and the Night's Plutonian shore! / Leave no black plume as token of the lie thy soul hath spoken! / Leave my loneliness unbroken! — quit the bust above my door! / Take thy beak from out my heart, and take thy form from off my door!». / Quoth the Raven «Nevermore».

87 Siehe doch das Flußpferd, das ich schuf wie dich: / Gras frißt es wie das Rind. / Siehe doch, welche Kraft in seinen Lenden / und welche Stärke in den Muskeln seines Bauchs! / Steif macht es seinen Schwanz wie eine Zeder; / die Sehnen seiner Schenkel sind verschlungen. / Seine Knochen sind Röhren von Erz, / seine Gebeine wie Stäbe von Eisen. // Wer dürfte ihm in die Augen greifen, / mit Stricken ihm die Nase durchbohren? / Kannst du das Krokodil an der Angel ziehen / und mit dem Stricke seine Zunge niederdrücken? / Legst du ihm ein Binsenseil an die Nase / und stichst einen Haken durch seinen Backen? / Wird es dich lange bitten / oder freundlich mit dir reden? / Wird es einen Vertrag mit dir schließen, / daß du es für immer zum Sklaven bekommst?

88 Behold now behemot, which I made with thee; / he eateth grass as an ox. / Lo now, his strength is in his loins, and his force / is in the navel of his belly. / He moveth his tail like a cedar: the sinews of his / stones are wrapped together. / His bones are as strong pieces of brass; his bones / are like bars of iron. / He is the chief of the ways of God...

88 Canst thou draw out leviathan with an hook? / or his tongue with a cord, which thou lettest down? / Canst thou put an hook into his nose? / or bore his jaw through with a thorn? / Will he make any supplications unto thee? / will he speak soft words unto thee? / Will he make a covenant with thee? / wilt thou take him for a servant for ever?

89[21] Out of his mouth go burning lamps, and sparks of fire leap out. / Out of his nostrils goeth smoke, as out of a seething pot or cauldron. / His breath kindleth coals, and a flame goeth out of his mouth. / In his neck remaineth strength, and sorrow is turned into joy before him. / The flakes of his flesh are joint together: they are firm in themselves; they cannot be moved. / His heart is as firm as a stone; yea, as hard as a piece of the nether millstone. / When he raiseth up himself, the mighty are afraid: by reason of breakings they purify themselves. / The sword of him that layeth at him cannot hold: the spear, the dart, nor the habergeon. / He esteemeth iron as straw, and brass as rotten wood. / The arrow cannot make him flee: slingstones are turned with him into stubble. / Dart are counted as stubble: he laugheth at the shaking of the spear.

116 *The moth to the sun*
I longed for thee when first I crawled to consciousness / My dreams where all of thee when in the chrysalis I lay. / Oft myriads of my kind beat out their lives / Against some feeble spark once caught from thee. / And one hour more — and my poor life is gone; / Yet my last effort, as my first desire, shall be / But to approach thy glory; then, having gained / One raptured glance, I'll die content, / For I, the source of beauty, warmth and life / Have in his perfect splendour once beheld!

165 Now let me die as I have lived in faith / Nor tremble tho' the Universe should quake!

166 Still blessed be the Lord, / For what is past, / For that which is: / For all are his, / From first to last — / Time, space, eternity, life, death — / The vast known and immeasurable unknown. / He made, and can unmake, / And shall *I* for a little gasp of breath, / Blaspheme and groan? / No; let me die, as I have lived, in faith, / Nor quiver, though the universe may quake!

167 CYRANO: Oh! mais!... puisqu'elle est en chemin, / Je l'attendrai debout, et l'épée à la main!... // Que dites-vous?... C'est inutile?... Je le sais. / Mais on ne se bat pas dans l'espoir du succès! / Non! non! c'est bien plus beau lorsque c'est inutile!... // Je sais bien qu'à la fin vous me mettrez à bas...

169 But man hath listen'd to his voice, / And ye to woman's — beautiful she is, / The serpent's voice less subtle than her kiss. / The snake but vanquish'd dust; but she will draw / A second host from heaven, to break heaven's law.

170 ... why, / Cannot this earth be made, or be destroy'd, / Without involving ever some vast void / In the immortal ranks?...

171 ANAH: Seraph! / From thy sphere! / Whatever star contain thy glory; / In the eternal depths of heaven / Albeit thou watchest with «the seven» / Though through space infinite and hoary / Before thy bright wings worlds be driven, / Yet hear! / Oh think of her who holds thee dear! / And though she nothing is to thee, / Yet think that thou art all to her... // Eternity is in thine years, / Unborn, undying beauty in thine eyes; / With me thou canst not sympathise, / Except in love, and there thou must / Acknowledge that more loving dust / Ne'er wept beneath the skies. / Thou walk'st thy many worlds, thou se'st / The face of him who made thee great, / As he hath made me of the least / Of those cast out from Eden's gate; / Yet, Seraph dear! / Oh hear! // For thou hast loved me, and I would not die / Until I know what I must die in knowing, / That thou forgett'st in thine eternity / Her whose heart death could not keep from / o'erflowing / For thee, immortal essence as thou art! / Great is their love who love in sin and fear; / And such, I feel, are waging in my heart / A war unworthy: to an Adamite / Forgive, my Seraph! that such thoughts appear. / For sorrow is our element... // The hour is near / Which tells me we are not abandon'd quite. / Appear! Appear! / Seraph! / My own Azaziel! be but here, / And leave the stars to their own light.
AHOLIBAMAH: I call thee, I await thee and I love thee... / Though I be form'd of clay, / And thou of beams / More bright than those of day / On Eden's streams, / Thine immortality cannot repay / With love more warm than mine / My love. There is a ray / In me, which, though forbidden yet to shine, / I feel was lighted at thy God's and thine. // It may be hidden long: death and decay / Our mother Eve bequeath'd us — but my heart, / Defies it: though this life must pass away, / Is *that* a cause for thee and me to part? // I can share all things, even immortal sorrow; / For thou hast ventured to share life with *me*, / And shall *I* shrink from thine eternity? / No! though the serpent's sting should pierce me thorough, / And thou thyself were like the serpent, coil / Around me still! And I will smile, / And curse thee not; but hold / Thee in as warm a fold / As — but descend, and prove / A mortal's love / For an immortal...

172 AHOLIBAMAH: The clouds from off their pinions flinging, / As though they bore to-morrow's light.
ANAH: But if our father see the sight!
AHOLIBAMAH: He would but deem it was the moon / Rising unto some sorcerer's tune / An hour too soon...
ANAH: Lo! They have kindled all the west, / Like a returning sunset; — lo! / On Arahat's late secret crest / A mild and many-colour'd bow, / The remnant of their flashing path, / Now shines!...

173 ... and now, behold! it hath / Return'd to night, as rippling foam, / Which the leviathan hath lash'd / From his unfathomable home, / When sporting on the face of the calm deep, / Subsides soon after he again hath dash'd / Down, down, to where the ocean's fountains sleep.

174 JAPHET: The eternal will / Shall deign to expound this dream / Of good and evil; and redeem / Unto himself all times, all things; / And, gather'd under his almighty wings, / Abolish hell! / And to the expiated Earth / Restore the beauty of her birth.

SPIRITS: And when shall take effect this wondrous spell?

JAPHET: When the Redeemer cometh; first in pain, / And then in glory.

SPIRITS: New times, new climes, new arts, new men; but still, / The same old tears, old crimes, and oldest ill, / Shall be amongst your race in different forms; / But the same moral storms / Shall oversweep the future, as the waves / In a few hours the glorious giant's graves.

176 2. For there is one Rudra only, they do not allow a second, who rules all the worlds by his powers. He stands behind all persons, and after having created all worlds he, the protector, rolls it up at the end of time.

3. That one god, having his eyes, his face, his arms, and his feet in every place, when producing heaven and earth, forges them together with his arms and his wings.

4. He, the creator and supporter of the gods, Rudra, the great seer, the lord of all, he who formerly gave birth to Hiranyagarbha, may he endow us with good thoughts.

177 7. Those who know beyond this the High Brahman, the vast, hidden in the bodies of all creatures, and alone enveloping everything, as the Lord, they become immortal.

8. I know that great person (purusha) of sunlike lustre beyond the darkness. A man who knows him truly, passes over death; there is no other path to go.

11.... he dwells in the cave (of the heart) of all beings, he is all-pervading, therefore he is the omnipresent Siva.

178 12. That person (purusha) is the great lord; he is the mover of existence, he possesses that purest power of reaching everything, he is light, he is undecaying.

13. The person (purusha), not larger than a thumb, dwelling within, always dwelling in the heart of man, is perceived by the heart, the thought, the mind; they who know it, become immortal.

14. The person (purusha) with a thousand heads, a thousand eyes, a thousand feet, having compassed the earth on every side, extends beyond it by ten finger's breadth.

15. That person alone (purusha) is all this, what has been and what will be; he is also the lord of immortality; he is whatever grows by food.

179 12. The person (purusha), of the size of a thumb, stands in the middle of the Self (body?), as lord of the past and the future, and henceforward fears no more. This is that.

13. That person, of the size of a thumb, is like a light without smoke, lord of the past and the future, he is the same to-day and to-morrow. This is that.

182 19. Grasping without hands, hasting without feet, he sees without eyes, he hears without ears. He knows what can be known, but no one knows him; they call him the first, the great person (purusha).
20. The Self, smaller than small, greater than great...».

185 Volunt ex duobus opinatis bonis nasci *libidinem* et *laetitiam*, ut sit laetitia praesentium opinione versatur, cum Libido ad id, quod videtur bonum, inlecta et inflammata rapiatur. — Natura enim omnes ea, quae bona videntur, sequuntur fugiuntque contraria. Quam ob rem simul obiecta species cuiuspiam est, quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi appetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellamus voluntatem; eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt; voluntas est quae quid cum ratione desiderat: quae autem ratione adversa incitata est vehementius ea libido est, vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur.

186 Est igitur libido ulciscendi, quae ira dicitur: est libido habendi pecuniam, quae avaritia: est libido quomodocumque vincendi, quae pervicacia: est libido gloriandi, quae iactantia nuncupatur. Sunt multae variaque libidines, quarum nonnullae habent etiam vocabula propria, quaedam vero non habent. Quis enim facile dixerit, quid vocetur libido dominandi, quam tamen plurimum valere in tyrannorum animis, etiam civilia bella testantur?

212 Pro fidei divinae integritate servanda recolat lector, quod cum hoc anno in Laodonia pestis grassaretur in pecudes armenti, quam vocant usitate Lungessouht, quidam bestiales, habitu claustrales non animo, docebant idiotas patriae ignem confrictione de lignis educere et simulacrum Priapi statuere, et per haec bestiis succurrere. Quod cum unus laicus Cisterciensis apud Fentone fecisset ante atrium aulae, ac intinctis testiculis canis in aquam benedictam super animalia sparsisset...

241 All's then God!
The sacrifice is Brahm, the ghee and grain / Are Brahm, the fire is Brahm, the flesh it eats / Is Brahm, and unto Brahm attaineth he / Who, in such office, meditates on Brahm.

253 De toutes les passions, celle qui est la plus inconnue à nous-mêmes, c'est la paresse; elle est la plus ardente et la plus maligne de toutes, quoique sa violence soit insensible, et que les dommages qu'elle cause soient très-cachés. Si nous considérons attentivement son pouvoir, nous verrons qu'elle se rend en toutes rencontres maîtresse de nos sentiments, de nos intérêts et de nos plaisirs: c'est la rémore qui a la force d'arrêter les plus grands vaisseaux; c'est une bonace plus dangereuse aux plus importantes affaires que les écueils et que les plus grandes tempêtes. Le repos de la paresse est un charme secret de l'âme qui suspend soudainement les plus ardentes poursuites et les plus opiniâtres résolutions; pour donner enfin la véritable idée de cette passion, il faut dire que la paresse est comme une béatitude de l'âme, qui la console de toutes ses pertes, et qui lui tient lieu de tous ses biens.

362 Queen Maya stood at noon, her days fulfilled, / Under a Palso in the Palace-grounds, / A stately trunk, straight as a temple-shaft, / With crown of glossy leaves and fragrant blooms; / And, — knowing the time come — for all things knew — / The conscious tree bent down its bows to make /

A bower about Queen Maya's majesty; / And Earth put forth a thousand sudden flowers / To spread a couch; while, ready for the bath, / The rock hard by gave out a limpid stream / Of crystal flow. So brought she forth her child...

402 ... it is a fact not less remarkable than well attested, that the Druids in their groves were accustomed to select the most stately and beautiful tree as an emblem of the deity they adored; and, having cut off the side branches, they affixed two of the largest of them to the highest part of the trunk, in such a manner as that those branches, extended on each side like the arms of a man, together with the body, presented... the appearance of a huge cross; and, on the bark, in various places, was actually inscribed the letter «Thau».

411 Procedit Christus quasi sponsus de thalamo suo; praesagio nuptiarum exiit ad campum saeculi... pervenit usque ad crucis thorum et ibi firmavit ascendendo coniugium; ubi cum sentiret anhelantem in suspiriis creaturam commercio pietatis se pro coniuge dedit ad poenam... et copulavit sibi perpetuo iure matronam.

420 Le personnage Chi-wan-to-pel surgit du midi, à cheval avec autour de lui une couverture aux vives couleurs, rouge, bleue et blanche. Un Indien, dans un costume de peau de daim à perles, et orné de plumes, s'avance en se blotissant et se prépare à tirer une flèche contre Chi-wan-to-pel. Celui-ci présente sa poitrine dans une attitude de défi, et l'Indien, fasciné à cette vue, s'esquive et disparaît dans la forêt.

464 Du bout de l'épine dorsale de ces continents, de l'extrémité des basses terres, j'ai erré pendant une centaine de lunes, après avoir abandonné le palais de mon père, toujours poursuivi para mon désir fou de trouver «celle qui comprendra». Avec des joyaux j'ai tenté beaucoup de belles, avec des baisers j'ai essayé d'arracher le secret de leur cœur, avec des actes de prouesse j'ai conquis leur admiration. (Il passe en revue les femmes qu'il a connues:) Chi-ta, la princesse de ma race... c'était une bécasse, vaniteuse comme un paon, n'ayant autre chose en tête que bijoux et parfums. Ta-nan, la jeune paysanne... bah, une pure truie, rien de plus qu'un buste et un ventre, et ne songeant qu'au plaisir. Et puis Ki-ma, la prêtresse, une vrai perruche, répétant les phrases creuses apprises des prêtres; toute pour la montre, sans instruction réelle ni sincérité, méfiante, poseuse et hypocrite!... Hélas! Pas une qui me comprenne, pas une qui soit semblable à moi ou qui ait une âme sœur de mon âme. Il n'en est pas une, d'entre elles toutes, qui ait connu mon âme, pas une qui ait pu lire ma pensée, loin de là; pas une capable de chercher avec moi les sommets lumineux, ou d'épeler avec moi le mot surhumain d'Amour!

476 There he sang of Hiawatha, / Sang the song of Hiawatha, / Sang his wondrous birth and being, / How he prayed and how he fasted, / How he lived, and toiled, and suffered, / That the tribes of men might prosper, / That he might advance his people!

477 I will send a Prophet to you, / A Deliverer of the nations, / Who shall guide you and shall teach you, / Who shall toil and suffer with you. / If you listen to his counsels, / You will multiply and prosper; / If his warnings pass unheeded, / You will fade away and perish!

478 From his footprints flowed a river, / Leaped into the light of morning, / O'er the precipice plunging downward / Gleamed like Ishkoodah, the comet.

479 [The Cherubim] answered and said unto me: «Seest thou that the water is under the feet of the Father? If the Father lifteth up His feet, the water riseth upwards; but if at the time when God is about to bring the water up, man sinneth against Him, He is wont to make the fruit of the earth to be little, because of the sins of men»...

482 With the heavy blow bewildered, / Rose the Great Bear of the mountains; / But his knees beneath him trembled, / And he whimpered like a woman.

483 Else you would not cry and whimper / Like a miserable woman! / But you, Bear! sit here and whimper, / And disgrace your tribe by crying, / Like a wretched Shaugodaya, / Like a cowardly old woman!

484 Every morning, gazing earthward, / Still the first thing he beheld there / Was her blue eyes looking at him, / Two blue lakes among the rushes.

485 And he wooed her with caresses, / Wooed her with his smile of sunshine, / With his flattering words he wooed her, / With his sighing and his singing, / Gentlest whispers in the branches, / Softest music, sweetest odors...

488 And the West-Wind came at evening, — / Found the beautiful Wenonah, / Lying there among the lilies, / Wooed her with his words of sweetness, / Wooed her with his soft caresses, / Till she bore a son in sorrow, / Bore a son of love and sorrow.

490 Maya the queen... / Dreamed a strange dream; dreamed that a star / from heaven — / Splendid, six-rayed, in color rosy-pearl, / Whereof the token was an Elephant / Six-tusked, and white as milk of Kamadhuk — / Shot through the void; and, shining into her, / Entered her womb upon the right.

491 ... a wind blew / With unknown freshness over lands and seas.

498 By the shores of Gitche Gumee, / By the shining Big-Sea-Water, / Stood the wigwam of Nokomis, / Daughter of the Moon, Nokomis. / Dark behind it rose the forest, / Rose the black and gloomy pine-trees, / Rose the firs with cones upon them; / Bright before it beat the water, / Beat the clear and sunny water, / Beat the shining Big-Sea-Water.

499 At the door on summer evenings / Sat the little Hiawatha; / Heard the whispering of the pine-trees, / Heard the lapping of the waters, / Sounds of music, words of wonder; / «Minne-wawa!» said the pine-trees, / «Mudway-aushka!» said the water.

502 Dead he lay there in the forest, / By the ford across the river...

511 Back retreated Mudjekeewis, / Rushing westward o'er the mountains, / Stumbling westward down the mountains, / Three whole days retreated fighting, / Still pursued by Hiawatha / To the doorways of the West-Wind, / To the portals of the Sunset, / To the earth's remotest border, / Where into the empty spaces / Sinks the sun, as a flamingo / Drops into her nest at nightfall...

512 I will share my kingdom with you, / Ruler shall you be thenceforward / Of the Northwest-Wind, Keewaydin, / Of the home-wind, the Keewaydin.

513 And he named her from the river, / From the water-fall he named her, / Minnehaha, Laughing Water.

517 Master of Life! he cried, desponding, / Must our lives depend on these things?

520 And he saw a youth approaching, / Dressed in garments green and yellow, / Coming through the purple twilight, / Through the splendor of the sunset; / Plumes of green bent o'er his forehead, / And his hair was soft and golden.

521 From the Master of Life descending, / I, the friend of man, Mondamin, / Come to warn you and instruct you, / How by struggle and labor / You shall gain what you have prayed for. / Rise up from your bed of branches, / Rise, O youth, and wrestle with me!

522 Faint with famine, Hiawatha / Started from his bed of branches, / From the twilight of his wigwam / Forth into the flush of sunset / Came, and wrestled with Mondamin; / At his touch he felt new courage / Throbbing in his brain and bosom, / Felt new life and hope and vigor / Run through every nerve and fibre.

537 In his wrath he darted upward, / Flashing leaped into the sunshine, / Opened his great jaws, and swallowed / Both canoe and Hiawatha. // Down into that darksome cavern / Plunged the headlong Hiawatha, / As a log on some black river / Shoots and plunges down the rapids, / Found himself in utter darkness, / Groped about in helpless wonder, / Till he felt a great heart beating, / Throbbing in that utter darkness. // And he smote it in his anger, / With his fist, the heart of Nahma, / Felt the mighty King of Fishes / Shudder through each nerve and fibre... / Crosswise then did Hiawatha / Drag his birch-canoe for safety, / Lest from out the jaws of Nahma, / In the turmoil and confusion, / Forth he might be hurled and perish.

540 Yonder dwells the great Pearl-Feather, / Megissogwon, the Magician, / Manito of Wealth and Wampum, / Guarded by his fiery serpents, / Guarded by the black pitch-water. / You can see his fiery serpents, / The Kenabeek, the great serpents, / Coiling, playing in the water...

541 All night long he sailed upon it, / Sailed upon that sluggish water, / Covered with its mould of ages, / Black with rotting water-rushes, / Rank with flags and leaves of lilies, / Stagnant, lifeless, dreary, dismal, / Lighted by the shimmering moonlight, / And by will-o'-the-wisps illumined, / Fires by ghosts of dead men kindled, / In their weary night-encampments.

544 Paused to rest beneath a pine-tree, / From whose branches trailed the mosses, / And whose trunk was coated over / With the Dead-man's Moccasin-leather, / With the fungus white and yellow.

545 Of all the trees in India there is none more sacred to the Hindus than the... Aswatha (Ficus religiosa). It is known to them as Vriksha Raja (king of trees). Brahma, Vishnu and Maheswar live in it, and the worship of it is the worship of the Triad. Almost every Indian village has an Aswatha...

546 Suddenly from the boughs above him / Sang the Mama, the woodpecker: / «Aim your arrows, Hiawatha, / At the head of Megissogwon, / Strike the tuft of hair upon it, / At their roots the long black tresses; / There alone can he be wounded!».

547 On the shore he left the body, / Half on land and half in water, / In the sand his feet were buried, / And his face was in the water.

549 Gitche Manito the Mighty, / He, the Master of Life, was painted / As an egg, with points projecting / To the four winds of the heavens. / Everywhere is the Great Spirit, / Was the meaning of this symbol.

550 Gitche Manito, the Mighty, / He the dreadful Spirit of Evil, / As a serpent was depicted, / As Kenabeek, the great serpent.

552 «I am going, O Nokomis, / On a long and distant journey, / To the portals of the Sunset, / To the regions of the home-wind, / Of the Northwest-Wind, Keewaydin». // One long track and trail of splendor, / Down whose stream, as down a river, / Westward, westward Hiawatha / Sailed into the fiery sunset, / Sailed into the purple vapors, / Sailed into the dusk of evening. // Thus departed Hiawatha, / Hiawatha the Beloved, / In the glory of the sunset, / In the purple mists of evening, / To the regions of the home-wind, / Of the Northwest-Wind, Keewaydin, / To the Islands of the Blessed, / To the Kingdom of Ponemah, / To the land of the Hereafter!

572 Erat draco immanissimus, in monte Tarpeio in quo est Capitolium collocatum. Ad hunc draconem per CCCLXV gradus, quasi ad infernum, magi cum virginibus sacrilegis descendebant semel in mense cum sacrificiis et lustris ex quibus esca poterat tanto draconi inferri. Hic draco subito ex improviso ascendebat et licet non egrederetur vicinos tamen aeres flatu suo vitiabat. Ex quo mortalitas hominum et maxime luctus de morte veniebat infantum. Sanctus itaque Silvester, cum haberet cum paganis pro defensione veritatis conflictum, ad hoc venit ut dicerent ei pagani «Silvester descende ad draconem et fac eum in nomine Dei tui vel uno anno ab interfectione generis humani cessare»...

574 Apud urbem Romam specus quidam fuit in quo draco mirae magnitudinis mechanica arte formatus, gladium ore gestans, occulis rutilantibus gemmis, metuendus ac terribilis apparebat. Huic annuae devotae virgines floribus exornatae, eo modo in sacrificio dabantur, quatenus inscias munera deferentes gradum scalae, quo certe ille arte diaboli draco pendebat, contengentes impetus venientis gladii perimeret, ut sanguinem funderet innocentem. Et hunc quidam monachus, bene ob meritum cognitus Stiliconi tunc patricio, eo modo subvertit. Baculo, manu, singulos gradus palpandos inspiciens, statim ut illum tangens fraudem diabolicam repperit, eo transgresso descendens, draconem scidit, misitque in partes; ostendens et hic deos non esse qui manu fiunt.

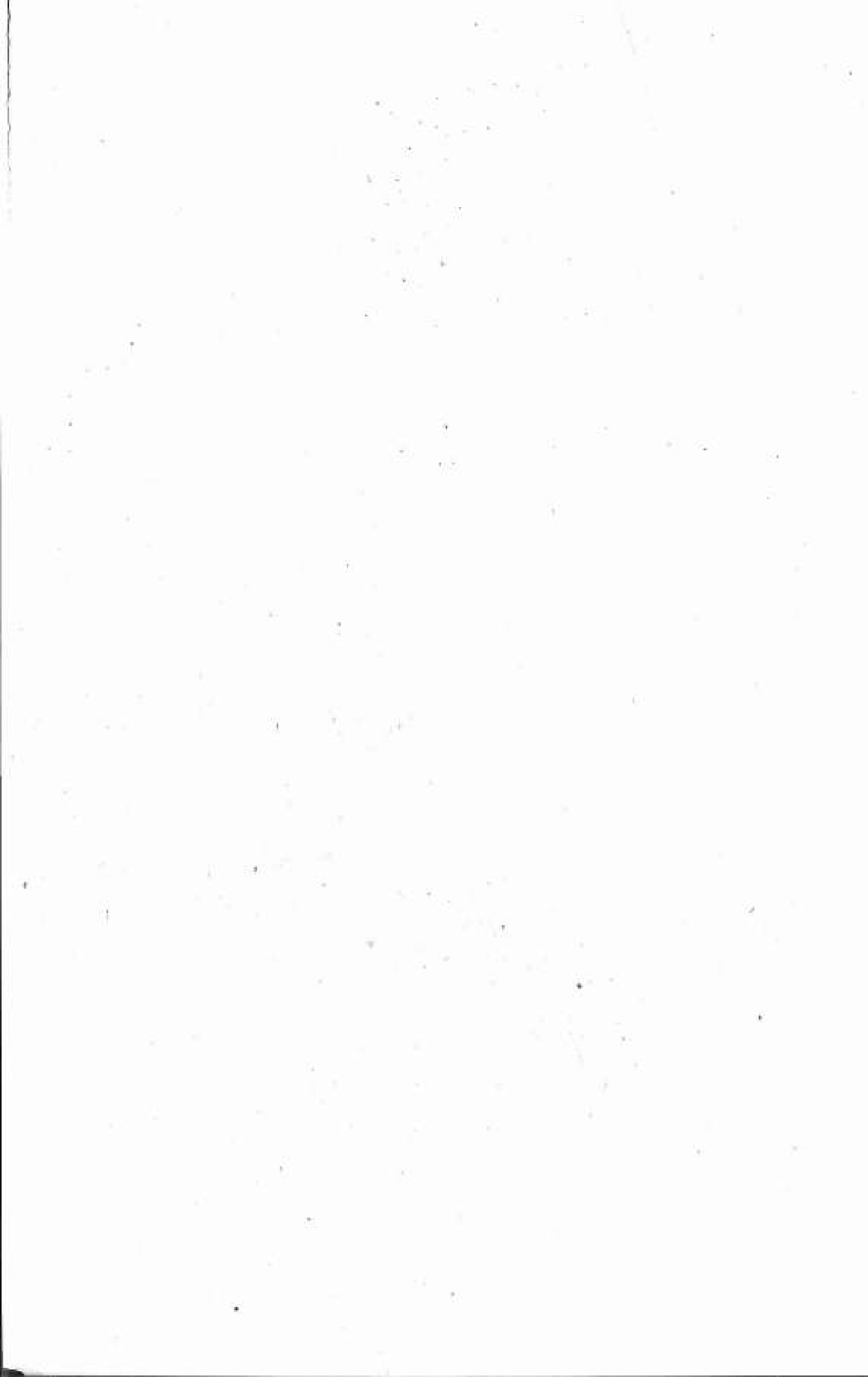
594 When a king of Uganda wished to live for ever, he went to a place in Busiro, where a feast was given by the chiefs. At the feast the Mamba clan was especially held in honour, and during the festivities a member of that clan was secretly chosen by his fellows, caught by them, and beaten to death with their fists; no stick or other weapon might be used by the men appointed to do the deed. After death the victim's body was flayed and the skin made into a special whip... After the ceremony of the feast in Busiro, with its strange sacrifice, the king of Uganda was supposed to live for ever, but from that day he was never allowed to see his mother again.

613 «Dans ce monde entier, il n'y a pas une seule! J'ai cherché dans cent tribus. J'ai vieilli de cent lunes depuis que j'ai commencé. Est-ce qu'il n'y en aura jamais une qui connaîtra mon âme? — Oui, par le Dieu souverain, oui! — Mais dix mille lunes croîtront et décroîtront avant que naisse son âme pure. Et c'est d'un autre monde que ses pères arriveront à celui-ci. Elle aura la peau pâle et pâles les cheveux. Elle connaîtra la douleur avant même que sa mère l'ait enfantée. La souffrance l'accompagnera; elle aussi cherchera

— et ne trouvera personne qui la comprenne. Bien des prétendants voudront lui faire la cour, mais il n'y en aura pas un qui saura la comprendre. La tentation souvent assaillira son âme — mais elle ne faiblira pas... Dans ses rêves, je viendrai à elle, et elle comprendra. J'ai conservé mon corps inviolé. Je suis venu dix mille lunes avant son époque et elle viendra dix mille lunes trop tard. Mais elle comprendra! Ce n'est qu'une fois, toutes les dix mille lunes qu'il naît une âme comme celle-là!» (Une lacune) — Une vipère verte sort des broussailles, se glisse vers lui et le pique au bras, puis s'attaque au cheval, qui succombe le premier. Alors Chi-wan-to-pel au cheval: «Adieu, frère fidèle! Entre dans ton repos! Je t'aimé et tu m'as bien servi. Adieu, je te rejoins bientôt!». Puis au serpent: «Merci, petite sœur, tu as mis fin à mes pérégrinations!». — Puis il crie de douleur et clame sa prière: «O Dieu souverain, prends-moi bientôt! J'ai cherché à te connaître et à garder ta loi! Oh! ne permets pas que mon corps tombe dans la pourriture et la puanteur, et serve de pâture aux aigles!». Un volcan fumant s'aperçoit à distance, on entend le grondement d'un tremblement de terre, suivi par un glissement de terrain. Chi-wan-to-pel s'écrie dans le délire de la souffrance, tandis que la terre recouvre son corps: «J'ai conservé mon corps inviolé. — Ah! elle comprendra! — Ja-ni-wa-ma, toi, tu me comprends!».

666 Ce visage, tel qu'on peut l'observer dans les meilleures répliques, est celui d'un jeune homme d'une beauté presque féminine; une abondante chevelure bouclée qui se dresse sur le front, l'entoure comme d'une auréole; la tête est légèrement penchée en arrière de façon que le regard se dirige vers le ciel, et la contraction des sourcils et des lèvres donne à la physionomie une étrange expression de douleur.

682 Je fais souvent ce rêve étrange et pénétrant / D'une femme inconnue, et que j'aime, et qui m'aime, / Et qui n'est, chaque fois, ni tout à fait la même / Ni tout à fait une autre, et m'aime et me comprend. // Car elle me comprend, et mon cœur, transparent / Pour elle seule, hélas! cesse d'être un problème / Pour elle seule, et les moiteurs de mon front blême, / Elle seule les sait rafraîchir, en pleurant. // Est-elle brune, blonde ou rousse? — Je l'ignore. / Son nom? Je me souviens qu'il est doux et sonore / comme ceux des aimés que la Vie exila. // Son regard est pareil au regard des statues, / Et, pour sa voix lointaine, et calme, et grave, elle a / L'inflexion des voix chères qui se sont tues.



BIBLIOGRAFÍA

Abeghian, Manuk, *Der armenische Volksglaube*, Leipzig, 1899.

Abraham, Karl, *Traum und Mythus. Eine Studie zur Völkerpsychologie* (Schriften zur angewandten Seelenkunde, ed. de S. Freud, IV), Leipzig/Wien, 1909.

Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius, *De occulta philosophia libri tres*, Köln, 1533.

Aigremont, Dr. [pseudónimo de Siegmar von Schultze-Galléra], *Fuß- und Schuh-Symbolik und -Erotik. Folkloristische und sexualwissenschaftliche Untersuchungen*, Leipzig, 1909.

—, *Volkserotik und Pflanzenwelt*, 2 vols., Halle, 1908/1909.

Alciati, Andrea, *Emblemata cum commentarijs amplissimis*, Padova, 1661.

Apokryphen, Neutestamentliche, ed. de Edgar Hennecke, Tübingen, [2]1924.

[Apuleyo] Lucii Apuleii Madaurensis Platonici philosophi opera. Vol. I: *Metamorphoseos sive De asino aureo*, Altenburg, 1778. *Die Metamorphosen oder Der goldene Esel*, trad de August Rode, ed. rev. de Hanns Floerke, München/Leipzig, 1909.

Arnobio, *Disputationum adversus gentes libri septem*. En Migne, *Patrologia Latina* [PL] V, cols. 713-1290.

Arnold, *sir* Edwin, *The Light of Asia or The Great Renunciation... being the Life and Teaching of Gautama*, London, 1895. *Die Leuchte Asiens oder Die große Entsagung (Mahabhinischkramana)*, Leipzig, 1887.

—, cf. *Bhagavad Gita*.

Arnold, Robert Franz, «Die Natur verrät heimliche Liebe»: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* (Berlin) XII (1902), pp. 155-167 y 291-295.

Artemidoro (de Daldis), *Symbolik der Träume*, trad. y notas de Friedrich S. Krauss, Wien/Pest/ Leipzig, 1881.

Agustín de Hipona, *Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregationi S. Mauri*, 11 vols., Paris, 1836-1838. [*Obras*, BAC, Madrid, 1950 ss.].

—, *Confessionum libri tredecim*, t. I [cols. 132-410]. *Die Bekentnisse des heiligen Augustinus*, trad., introd. y notas de Otto F. Lachmann, Reclam, Leipzig, 1888.
—, *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, t. VII [vol. completo].
—, *Sermones ad populum: In appendice, sermones supposititii*, t. V/2 [*sermo supposititius* CXX].
—, *In Ionannis evangelium tractatus* XXXVII, t. III/2.
Baldwin, James Mark, *Das Denken und die Dinge oder Genetische Logik. Eine Untersuchung der Entwicklung und der Bedeutung des Denkens*, trad. con la colab. del autor de W. F. G. Geisse, 3 vols., Leipzig, 1908-1914.
Barlach, Ernst, *Der tote Tag. Drama in fünf Akten*, Berlin, 1912.
[Bernardino de Sahagún (Fray),] *Einige Capitel aus dem Geschichtswerk des Fray B' de S'. Aus dem Aztekischen übersetzt von Eduard Seler*, ed. de Caecilie Seler-Sachs, Stuttgart, 1927. [Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 2 vols., Alianza, Madrid, 1988].
Bernoulli, Carl Albrecht, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, 2 vols., Jena, 1908.
Berthelot, Marcellin, *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 vols., Paris, 1887/1888.
Bertschinger, H., «Illustrierte Halluzinationen», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Leipzig/Wien) III (1912), pp. 69-100.
[Bhagavad Gita]. *The Song Celestial, or Bhagavad Gita*, trad. de *sir* Edwin Arnold, London, 1930.
Biblia. En el presente volumen se citan las siguientes ediciones:
—, *The Holy Bible, containing the Old and New Testaments* [«King James Version»], London [s. f.].
—, *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers*, Stuttgart, 1932.
—, *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments* [Biblia de Zúrich], Zürich, 1942.
Biblia pauperum. Edición alemana de 1471. Gesellschaft der Bibliophilen, Weimar, 1906.
Bleuler, Eugen, «Zur Theorie des schizophrenen Negativismus»: *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift* (Halle), XII/18-21 (1910).
Bousset, Wilhelm, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen, 1895.
Brhadâranyaka-Upanisad. Cf. Deussen, Paul, *Die Geheimlehre*.
Briefe Jakob [*sic*] *Burckhardts an Albert Brenner. Mit Einleitung und Anmerkungen von Hans Brenner*, en *Basler Jahrbuch 1901*, Basel, 1901, pp. 87-110.
Brugsch, Heinrich, *Die Adonisklage und das Linoslied*, Berlin, 1852.
—, *Dictionnaire hiéroglyphique (Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch). Lithographiert*, 7 vols., Leipzig, 1867-1882.
—, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, Leipzig, 1891.

Buber, Martin, cf. *Ekstatische Konfessionen*.
Bücher, Karl, *Arbeit und Rhytmus* (Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften XVII/5), Leipzig, 1896.
—, *Die Aufstände der unfreien Arbeiter 143 bis 129 vor Christus*, Frankfurt, 1874.
Buddha (Buddho), cf. *Reden*.
Budge, *sir* Ernest Alfred Thompson Wallis, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, London, 1913.
—, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, 2 vols., London, 1911.
Bundahish. En E. W. West [ed.], *Pahlavi Texts* (Sacred Books of the East V), Oxford, 1880.
Burckhardt, Jacob, *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Leipzig, [2]1869.
—, *Die Zeit Constantins des Großen*, Große Ilustrierte Phaidon-Ausgabe, Wien [s. f.].
—, cf. *Briefe Jakob Burckhardts*.
Byron, George Gordon Noel, Lord, *The Poetical Works. Complete*, Pearle Edition, London, 1902.
—, *Lord Byron's Werke*, trad. de Otto Gildemeister, 6 vols., Berlin, [2]1866. [«Heaven and Earth» en el vol. IV].
Caetani-Lovatelli, Ersilia, condesa, *Antichi monumenti illustrati*, Roma, 1889.
Carlyle, Thomas, *Über Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte. Sechs Vorträge*, Halle a.d.S. [s. f.].
César (C. Julio), *Commentarii de bello Gallico*, Amsterdam, 1746. *Des Cajus Julius Caesar Denkwürdigkeiten des Gallischen und des Bürgerkriegs*, trad. de A. Baumstark, Stuttgart, 1854.
Chamberlain, Houston Stewart, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, 2 vols., München, [5]1904.
Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel. Cf. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*.
Cicerón, Marco Tulio, *Tusculanarum disputationum ad M. Brutum libri quinque*, com. de Gustav Tischer, Berlin, [8]1884.
—, cf. *Lexikon zu den Reden des Cicero*.
Claparède, Edouard, «Quelques mots sur la définition de l'hystérie»: *Archives de psychologie de la Suisse romande* (Genève), VII (1908), pp. 169-183.
Conybeare, F. C., «Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter. Eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes»: *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig), IX (1906), pp. 73-86.
Creuzer, Friedrich, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. In Vorträgen und Entwürfen*, 4 vols., Leipzig/Darmstadt, 1810-1812.
[Crèvecœur, Michel Guillaume Jean de,] *Voyage dans la Haute Pensylvanie*, 3 vols., Paris, 1801.
Cumont, Franz, *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, Leipzig, [2]1911.
—, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vols., Bruxelles, 1896/1899.

De Gubernatis, Angelo. Cf. Gubernatis.
De Jong, K. H. E., *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Bedeutung*, Leiden, 1909.
Deussen, Paul, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Brücksichtigung der Religionen*, 2 vols. dobles, Leipzig, [2]1906/1915.
—, *Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's*, Leipzig, [3]1909.
—, *Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen*, Leipzig, [3]1938.
Diagnostische Assoziationsstudien. Beiträge zur experimentellen Psychopathologie, ed. de C. G. Jung, 2 vols., J. A. Barth, Leipzig, 1906/1910, reed. en 1911 y 1915. [Contribuciones de Jung en OC 2].
Dieterich, Albrecht, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Festschrift für Hermann Usener*, Leipzig, 1891.
—, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, [2]1910.
—, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig/Berlin, 1905.
Drews, Arthur, *Die Christusmythe. Verbesserte und erweiterte Auflage*, Jena, 1910.
—, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena, 1907.
Ebinghaus, Hermann, *Psychologie*, en *Die Kultur der Gegenwart*, ed. de Wilhelm Dilthey *et al.*, Berlin/Leipzig, 1910.
Eberschweiler, Adolf, «Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Assoziation»: *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychischgerichtliche Medizin* (Berlin), LXV (1908), pp. 240-271.
Edda, vol. I: *Heldendichtung. Übertragen von Felix Genzmer, mit Einleitungen und Anmerkungen von Andreas Heusler. (Thule. Altnordische Dichtung und Prosa)*, Jena, 1912.
[Eliezer Ben Hyrcanus,] *Pirkê de Rabbi Eliezer*, ed. y trad. de Gerald Friedlander, London/New York, 1916.
Ekstatische Konfessionen. Gesammelt von Martin Buber, Jena, 1909.
Emerson, Ralph Waldo, *The Conduct of Life*, en *The Complete Works of R' W' E'. Centenary Edition*, 16 vols., 1903-1904.
Efrén Sirio, *Hymni et sermones*, ed. de Thom. Jos. Lamy, 4 vols., Mecheln, 1882-1902.
Epifanio [, *Panarium*], *Contra octoginta haereses opus quod inscribitur Panarium sive Arcula*. En Migne, *Patrologia Graeca* [= PG] XLI, col. 173-XLII col. 832.
Erdmann, Benno, *Logische Elementarlehre. (Logik I)*, Halle a.d.S., [2]1907.
Erman, Adolf, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen, [2]1885.
Esquilo, *Der gefesselte Prometheus. Der Prometheus-Trilogie erhaltenes Mittelstück*, trad. de Eduard Liehburg, Zürich [s. f.].
Estrabón. V. *Lexikon, Ausführliches*.
Evangelisches Gesangbuch. Cf. *Gesangbuch, Evangelisches*.
Ferenczi, Sandor, «Introjektion und Übertragung», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Leipzig/Wien), I (1909) pp. 422-457.
Ferrero, Guillaume, *Les Lois psychologiques du symbolisme*, Paris, 1895.
Fichte, Immanuel Hermann von, *Psychologie*, 2 vols., Leipzig, 1864/1873.

Fick, August, *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*, 4.ª ed. rev. por A. Bezzenberg, A. Fick y W. Stokes, 3 vols., Göttingen, 1890-1909.

—, cf. Stokes.

Fírmico Materno, Julio, *De errore profanarum religionum*, ed. de Konrat Ziegler, Leipzig, 1907.

—, *Matheseos libri VIII. Pars* I: *libri* IV, ed. de C. Sittl, Leipzig, 1894.

Flournoy, Théodore, *Des Indes à la planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, Paris/Genève, ³1900.

—, cf. Miller.

France, Anatole, *Le Jardin d'Epicure*, Paris, 1908.

Frazer, *sir* James George, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Part III: The Dying God; Part IV: Adonis, Attis, Osiris*, London, ³1911 y 1907.

Freud, Sigmund, «Analyse der Phobie eines 5jährigen Knaben», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Leipzig/Wien) (1909), pp. 1-109. [«Análisis de la fobia de un niño de cinco años (caso Juanito), en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1975, t. IV].

—, *Der Dichter und das Phantasieren* (Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, 2.ª serie), Leipzig/Wien, 1909.

—, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (Schriften zur angewandten Seelenkunde VII), Leipzig/Wien, 1910. [*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, en *Obras Completas*, cit., t. V].

—, «Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Leipzig/Wien) (1911), pp. 9-68. [Complemento: «P. Schreber: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken», pp. 588-590 del mismo vol.]. [*Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia autobiográficamente descrito (caso Schreber)*, en *Obras Completas*, cit., t. IV].

—, *Die Traumdeutung*, Leipzig/Wien, 1900. [*La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, cit., t. II].

—, *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig/Wien, ²1928. [*El porvenir de una ilusión*, en *Obras Completas*, cit., t. VIII].

—, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Leipzig/Wien, 1905. [*Tres ensayos para una teoría sexual*, en *Obras Completas*, t. IV].

—, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig/Wien, 1905. [*Tótem y tabú*, en *Obras Completas*, cit., t. V].

—, «Zur Dynamik der Übertragung»: *Zentralblatt für Psychoanalyse* (Wiesbaden), II (1911), pp. 167-173. [*La dinámica de la transferencia*, en *Obras Completas*, cit., t. V].

Friedländer, S., «Venicreator! [*sic*]. Zehn Jahre nach dem Tode Friedrich Nietzsche's»: *Jugend* (München), 35 (1910), p. 823.

Frobenius, Leo, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin, 1904.

Fromer, Jacob y Manuel Schnitzer, *Legenden aus dem Talmud*, Berlin, 1922.

Ganz, R. David, *Chronologia Sacro-Profana*, Lyon, 1644.

Gatti, Attilio, *South of the Sahara*, New York, [2]1945.
Gesangbuch, Evangelisches, für Kirche, Schule und Haus in Basel-Stadt und Basel-Land, Basel, 1854.
Goethe, Johann Wolfgang von, *Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*, 31 vols., Cotta, Stuttgart, 1827-1834.
—, *Faust*. Gesamtausgabe Insel, Leipzig, 1942.
Goodenough, Erwin R., «The Crown of Victory in Judaism»: *Art Bulletin* (Yale, New York), XXVIII/3 (septiembre de 1946), pp. 139-159.
Görres, Joseph von, *Die christliche Mystik*, 4 vols., Regensburg/Landshut, 1836-1842.
Graf, Max, *Richard Wagner im «Fliegenden Holländer». Ein Beitrag zur Psychologie künstlerischen Schaffens*. (Schriften zur angewandten Seelenkunde IX), Leipzig/Wien, 1911.
Gressmann, Hugo [ed.], *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente*, 2 vols., Tübingen, 1909.
Grimm, Jacob [Ludwig], *Deutsche Mythologie*, ed. de Elard Hugo Meyer, 3 vols., Gütersloh, [4]1876-1877.
Gubernatis, Angelo de, *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, Leizpig, 1874.
Gunkel, Hermann, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12*, Göttingen, 1895.
Hamann, Johann Georg, *Schriften*, ed. de Friedrich Roth, 8 vols., Berlin, 1821-1843. [«Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft», en vol. VII].
Harding, Esther, *Der Weg der Frau. Eine psychologische Deutung*, introd. de C. G. Jung, Zürich, 1935.
Hartlaub, Gustav Friedrich, *Giorgiones Geheimnis. Ein kunstgeschichtlicher Beitrag zur Mystik der Renaissance*, München, 1925.
Hartmann, Eduard von, *Die Weltanschauung der modernen Physik*, Bad Sachsa, [2]1909.
Hautpmann, Gerhart, *Hanneles Himmelfahrt. Traumdichtung in zwei Teilen*, Berlin, [11]1902.
—, *Die versunkene Glocke. Ein deutsches Märchendrama*, Berlin, [57]1904.
—, cf. Stekel.
Heidel, Alexander, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 1946.
Heine, Heinrich, *Sämtliche Werke* [«Buch der Lieder», pp. 1-64], Stuttgart/Leipzig, 1899.
Hennecke, Edgard, cf. *Apokryphen, Neutestamentliche*.
Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus, ed. de Walter Scott, 4 vols., Oxford, 1934-1936.
[Herodoto,] *Neun Bücher der Geschichte. Bd. I: Erstes bis viertes Buch*, München/Leipzig, 1911.
Herrmann, Paul, *Nordische Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung*, Leizpig, 1903.
Herzog, Rudolf, «Aus dem Asklepieion von Kos»: *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig) X (1907), pp. 201-228; 400-415.

Hesíodo, *Werke. Verdeutscht im Versmaß der Urschrift von Eduard Eyth* (Langenscheidtsche Bibliothek sämtlicher griechischer und römischer Klassiker II), Berlin/Stuttgart, [4]1855-1911.

Hipólito, *Elenchos* [*Refutatio omnium haeresium*], ed. de Paul Wendland [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte III], Leipzig, 1906.

Hirt, Hermann, *Etymologie der neuhochdeutschen Sprache. Darstellung des deutschen Wortschatzes in seiner geschichtlichen Entwicklung*, München, 1909.

Hoffmann, E. T. A., *Die Elixire des Teufels. Nachgelassene Papiere des Bruders Medardus, eines Kapuziners*, Berlin/Leipzig, 1908.

Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke*, Insel, Leipzig [s. f.].

—, *Gesammelte Werke*, vol. II: *Gedichte*, 3 vols., Jena, 1909.

[Homero,] *Homer's Werke von Johann Heinrich Voß*, vol. I: *Ilias*; vol. II: *Odyssee*, Stuttgart/Tübingen, 1842. [*Odisea*, trad. de José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 1982].

—, [*Himnos homéricos*, trad. de Alberto Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1978].

Horacio (Quintus Horacius Flaccus), *Werke*, ed. de O. Keller y A. Holder, 2 vols., Leipzig, 1899/1925.

Huch, Ricarda, *Liebesgedichte*, Insel, Leipzig [, 1916].

Hugo de San Victor, *De laude caritatis*. En Migne, PL CLXXVI, cols. 969-976.

Humboldt, Alexander von, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, 4 t. (en 2 vols.), Stuttgart, 1899.

I Ching. Das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Jena, 1924.

[Ireneo de Lyon,] *S. Irenaei episcopi Lugdunensis contra omnes haereses libri quinque*, Oxford/London, 1702. [Citado por el título habitual *Adversus omnes haereses*]. Versión alemana: *Des heiligen I' fünf Bücher gegen die Häresien* (Bibliothek der Kirchenväter), libros I-III, Kempten/München, 1912.

Jaffé, Aniela, *Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen «Der Goldne Topf»*. En Jung, *Formaciiones de lo inconsciente, v.a.*

Jähns, Max, *Roß und Reiter in Leben, Sprache, Glauben und Geschichte der Deutschen. Eine kulturhistorische Monographie*, 2 vols., Leipzig, 1872.

James, William, *Psychologie*, Leipzig, 1909.

Janet, Pierre, *Les Névroses*, Paris, 1909.

Jensen, Peter, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, Straßburg, 1906.

Jodl, Friedrich, *Lehrbuch der Psychologie*, 2 vols., Stuttgart/Berlin, 1908.

Joël, Karl, *Seele und Welt. Versuch einer organischen Auffassung*, Jena, 1912.

Jonson, Samuel, *The History of Rasselas, Prince of Abissinia*, London, 1759.

Jones, Ernest, «On the Nightmare»: *American Journal of Insanity* (Baltimore), LXVI (1910), pp. 383-417. *Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens*, Leipzig/Wien, 1912.

Jung, Carl Gustav[1], «Acerca de la empiría del proceso de individuación». En *Formaciones de lo inconsciente*. [OC 9/1,11].
—, «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» (1946/1948), OC 9/1,8.
—, «Acerca de la psicología de la meditación oriental» (1943/1948), OC 11,14.
—, *Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos* (1902), OC 1,1.
—, *Formaciones de lo inconsciente* (1950), OC 9,1.
—, «Consideraciones generales sobre la teoría de los complejos» (Kultur- und staatswissenschaftliche Schriften der Eidgenössischen Technischen Hochschule XII), Sauerländer, Aarau, 1934. Más tarde en *Sobre energética psíquica y la esencia de los sueños* (Psychologische Abhandlungen II), Rascher, Zürich, 1948. *Studienausgabe*, Walter, Olten 1971. [OC 8,3].
—, *De las raíces de la consciencia. Estudios sobre el arquetipo* (Psychologische Abhandlungen IX) (Rascher, Zürich, 1954). [OC 8, 9/1 y 11].
—, *El contenido de las psicosis* (1908/1914), OC 3,2.
—, «El espíritu de la psicología» (1946), OC 8,8.
—, «El espíritu Mercurio» (1943/1948), OC 13,2.
—, «El punto de inflexión de la vida» (1930/1931), OC 8,16.
—, «El símbolo de la transformación en la misa» (1942/1954), OC 11,3.
—, «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» (1942/1948), OC 11,2.
—, *La psicología de la transferencia* (1946), OC 16,12.
—, *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* (1928), OC 7,2.
—, «Las visiones de Zósimo» (1938/1954), OC 13,3.
—, *Mysterium Coniunctionis. Investigaciones sobre la separación y la unión de los opuestos en la alquimia* (con la colaboración de Marie-Louise von Franz) (1955/1956), OC 14.
—, «Paracelso como médico» (1941/1942), OC 15,2.
—, *Psicología analítica y educación* (1926/1946), OC 17,4.
—, *Psicología y alquimia* (1944), OC 12.
—, *Psicología y religión* (1938/1940), OC 11,1.
—, «Sigmund Freud como fenómeno histórico-cultural» (1932), OC 15,3.
—, *Simbolismo del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica, con una contribución de Riwkah Schärf* (Psychologische Abhandlungen VI), Rascher, Zürich, 1948, nueva ed. 1953. [Las contribuciones de Jung en OC 9/1, 11 y 13].
—, «Sobre conflictos del alma infantil» (1910/1946), OC 17,1.
—, «Sobre el renacer» (1940/1950), OC 9/1,5.
—, «Sobre el simbolismo del sí-mismo». En *Aion. Investigaciones sobre la historia de los símbolos, con una colaboración de Marie-Louise von Franz* (Psychologische Abhandlungen VIII), Rascher, Zürich, 1951. OC 9/2.

1. Obras citadas en este volumen.

—, *Sobre la energética psíquica y la esencia de los sueños* (Psychologische Abhandlungen II), Rascher, Zürich, 1948. *Studienausgabe*, Walter, Olten, 1971. [OC 8].
—, *Sobre la psicología de la* dementia praecox. *Un ensayo* (1907), OC 3,1.
—, *Sobre la psicología de lo inconsciente* (1917/1926/1943), OC 7,1.
—, «Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo» (1934/1954), OC 9/1,1.
—, *Tipos psicológicos* (1921/1960), OC 6,1.
—, *v.t.* Wilhelm.
—, y Karl Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología*, Rhein, Zürich, 1951. [Contribuciones de Jung en OC 9/1].
Jung, Emma, «Ein Beitrag zum Problem des Animus», en C. G. Jung, *Wirklichkeit der Seele. Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie* (Psychologische Abhandlungen IV), Rascher, Zürich, 1934. Nuevas ediciones: 1939, 1947. La contribución de Emma Jung fue publicada por separado, junto con el ensayo «Die Anima als Naturwesen», con el título «Animus und Anima», Rascher, 1967. Nueva ed. rev.: Bonz, Fellbach, 1983.
Kalthoff, Adalbert, *Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem*, Leipzig, 1904.
Kerényi, Karl, *Die Geburt der Helena, samt humanistischen Schriften aus den Jahren 1943-45* (Albae Vigiliae, nueva serie III), Zürich, 1945.
—, «Die Göttin Natur», en *Eranos-Jahrbuch* XIV (1946), Zürich, 1947.
—, «Mysterien der Kabiren. Einleitendes zum Studium antiker Mysterien», en *Eranos-Jahrbuch* XI (1944), Zürich, 1945.
—, *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz* (Albae Vigiliae, nueva serie IV), Zürich, 1946.
Kerner, Justinus, *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere*, Stuttgart, [6]1892.
Kircher, Athanasius, *Oedipus Aegyptiacus*, 2 partes en 4 vols., Roma, 1652-1654.
Kleinpaul, Rudolf, *Das Leben der Sprache und ihre Weltstellung*, 3 vols., Leipzig, 1893.
Kluge, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Straßburg, [7]1910.
Kolch-Grünberg, Theodor, *Südamerikanische Felszeichnungen*, Berlin, 1907.
Kuhn, Adalbert, *Mythologische Studien*, vol. I: *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen*, Gütersloh, [2]1886.
Külpe, Oswald, *Grundriß der Psychologie auf experimenteller Grundlage dargestellt*, Leipzig, 1893.
Lactancio, Firmiano, *Opera omnia*, ed. de Samuel Brandt y Georg Laubmann (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum XIX y XXVII), 3 vols., Wien, 1890-1893. [*Pars I: Divinae institutiones*].
Laistner, Ludwig, *Das Rätsel der Sphinx*, 2 vols., Berlin, 1889.
Lajard, Jean Baptiste Félix, *Recherches sur le culte, les symboles, les attributs et les monuments figurés de Vénus en orient et en occident* [parte textual], Paris, 1837. *V.t.* Índice de ilustraciones.

La Rochefoucauld, François, duque de, *Œuvres complètes*, 3 vols., París, 1868. [«Maximes» en vol. 1].
Layard, John, «The Incest Taboo and the Virgin Archetype», en *Eranos-Jahrbuch* XII (1945), Zürich, 1946.
Le Blant, Edmond, *Les Sarcophages chrétiens de la Gaulle*, Paris, 1886.
Lehrbuch der Religionsgeschichte, fundado por Chantepie de la Saussaye, ed. de Alfred Bertholet y Eduard Lehmann, 2 vols., Tübingen, [4]1925.
Lexikon zu den Reden des Cicero. Mit Angabe sämtlicher Stellen, ed. de H. Marquet, Jena, [4]1884.
Lexikon, Ausführliches, der griechischen und römischen Mythologie, ed. de W. H. Roscher *et al.*, 11 vols., Leipzig, 1884-1890.
Liepmann, Hugo, *Über Ideenflucht: Begriffsbestimmung und psychologische Analyse*, Halle, 1904.
Lombroso, Cesare, *Genie und Irrsinn in ihren Beziehungen zum Gesetz, zur Kritik und zur Geschichte*, Leipzig, 1887.
Longfellow, Henry Wadsworth, *The Song of Hiawatha*, en *The Complete Poetical Works*, Cambridge Edition, Boston/New York, 1893.
Lotze, Hermann, *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. (System der Philosophie I)*, Leipzig, 1874.
Lovatelli, cf. Caetani-Lovatelli.
Löwis of Menar, A. von, «Nordkaukasische Steingeburtssagen»: *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig), XIII (1910), pp. 509-524.
Luciano, Menippo, *In Lucian*, con una trad. inglesa de A. M. Harman (Loeb Classical Library), 8 vols., London, 1913 ss.
Lucrecio (T. Lucrecius Carus), *De rerum natura libri sex*, ed. de Hermann Diels, Berlin, 1923.
Lydus, Johannes, *De mensibus*, ed. de Richard Wünsche, Leipzig, 1898.
MacDonnell, Arthur Antony, *A Practical Sanscrit Dictionary*, London, 1824.
Macrobio, Ambrosius Aurelius Theodosius, *Saturnaliorum libri VII* [con el *Commentarium in Somnium Scipionis libri II*], Lyon, 1556.
Maeder, Alphons, «Die Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebräuchen und Träumen»: *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift* (Halle), X (1908), pp. 45 y 55.
Maehly, Jacob, *Die Schlange im Mythus und Cultus der classischen Völker*, Basel, 1867.
Maeterlinck, Maurice, *L'Oiseau bleu. Féerie en six actes et douze tableaux*, Paris [s. f.; estreno en Moscú/Paris en 1908/1911].
—, *La Sagesse et la destinée*, Paris, 1914.
Mannhardt, Wilhelm, *Wald- und Feldkulte*, 2 vols., [2]1904/1905.
Maurice, Thomas, *Indian Antiquities*, 7 vols., London, 1796.
Mauthner, Fritz, *Sprache und Psychologie* (Beiträge zu einer Kritik der Sprache I), Stuttgart, 1901.
Mayn, Georg, *Über Byrons «Heaven and Earth»*, disertación, Breslau, 1887.
Mead, G. R. S., *A Mithraic Ritual* (Echoes from the Gnosis VI), London/Benares, 1907.
[Mechthild de Magdeburgo,] *Das fliessende Licht der Gottheit der M' von M'*, traslación al alemán moderno y com. de Mela Escherich, Berlin, 1909.

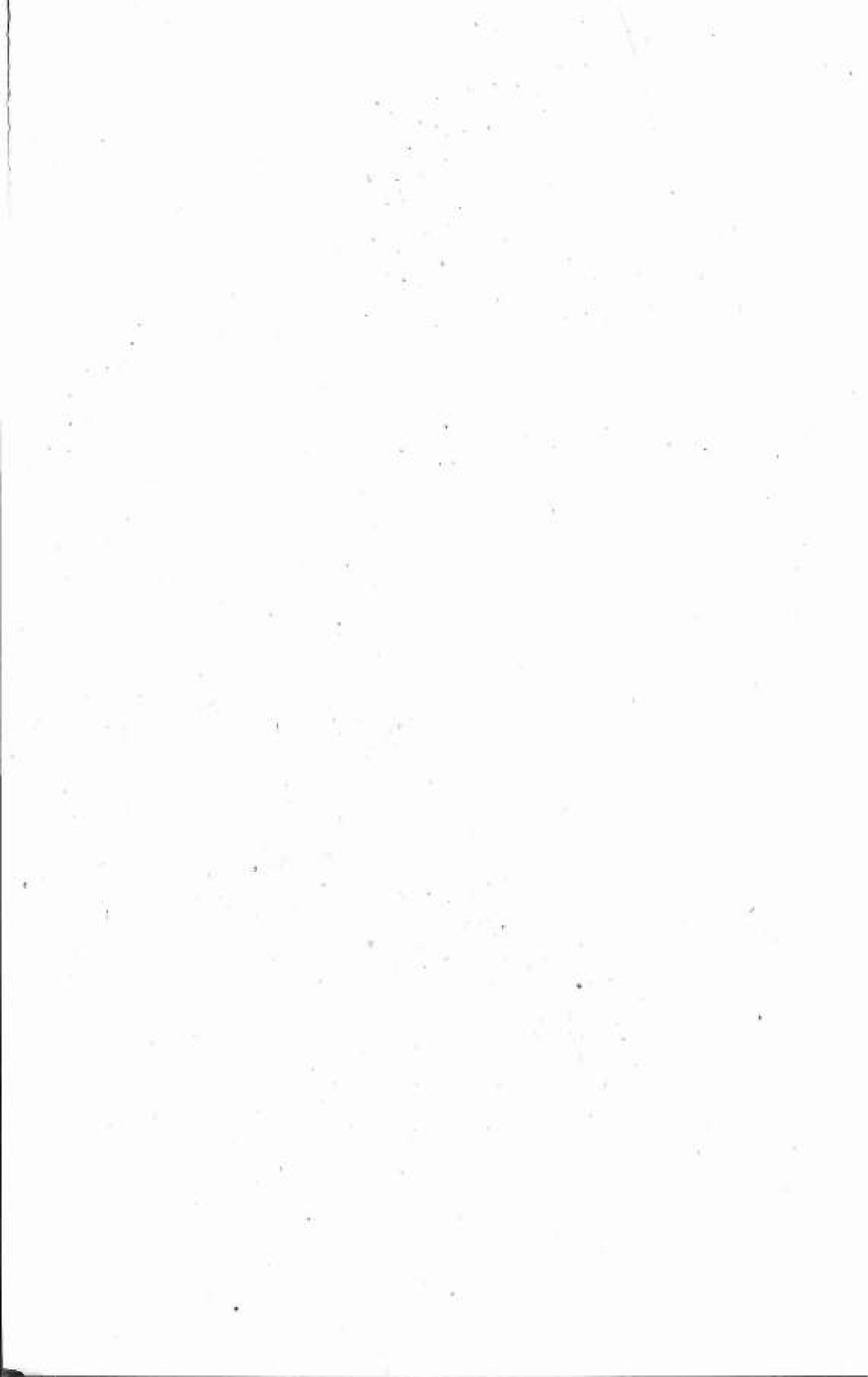
Mereshkovski, Dimitri Sergeievitch, *Leonardo da Vinci. Historischer Roman aus der Wende des 15. Jahrhunderts*, Leipzig, 1910.
Meringer, Rudolf, «Wörter und Sachen»: *Indogermanische Forschungen* (Straßburg), XVI (1904), pp. 101-196.
Meyer, Elard Hugo, *Indogermanische Mythen*, 2 vols. (en uno), Berlin, 1883/1887.
Miller, Frank (*Miss*, pseudónimo), «Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente. Introduction par M. Th. Flournoy», *Archives de psychologie de la Suisse romande* (Genève) (1906), pp. 36-51.
Mörike, Eduard, *Sämtliche Werke*, 6 vols. (en 2), Leipzig [, ¿1905?].
Müller, F. Max, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Straßburg, 1874.
—, *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens*, Straßburg, 1880.
—, cf. *Upanisad*
Müller, Johannes, *Über die phantastischen Gesichtserscheinungen*, Coblenz, 1826.
Müller, J. G., *Geschichte der amerikanischen Urreligionen*, Basel, [2]1867.
Muther, Richard, *Geschichte der Malerei*, 3 vols. Vol. II: *Die Renaissance im Norden und die Barockzeit*, Leipzig, 1909.
Mythology of all Races, The, ed. de L. H. Gray y J. A. MacCulloch, 13 vols., Boston, 1916-1928.
Nagel, A., «Der chinesische Küchengott Tsau-kyun»: *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig), XI (1908), pp. 23-43.
Negelein, Julius von, «Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult»: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* (Berlin), XI (1901), pp. 406-420; XII (1902), pp. 14-25 y 377-390.
— *Der Traumschlüssel des Jaggadeva. Ein Beitrag zur indischen Mantik* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten VI) Giessen, 1912.
Nerval, Gérard de (pseudónimo de Gérard Labrunie), *Aurélia. (Écrits intimes)*, Pléiade, Paris, 1927. *Aurelia* (Sammlung Klosterberg), Basel, 1943.
Neumann, Karl Eugen. Cf. *Reden, Die, des Gotamo Buddho's*.
Neutestamentliche Apokryphen. Cf. *Apokryphen*.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Werke*, 16 vols., Leipzig, 1899-1911 [vols. citados: II. *Menschliches, Allzumenschliches*; VI. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*; VIII. *Zarathustra-Sprüche und -Lieder*].
Norden, Eduard, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* (Studien der Bibliothek Warburg III), Leipzig/Berlin, 1924.
Ovidio (Publius Ovidius Naso), *Opera. Ex recensione Dan. Heinsii*, Amsterdam, 1630.
Paracelso (Theofrastus Bombastus von Hohenheim), *Sämtliche Werke*, ed. de Karl Sudhoff y Wilhelm Matthiesen, 15 vols., München/Berlin, 1922-1935. Vol. IV: *Liber Azoth sive de ligno et linea vitae*.
Paul, Hermann, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, Halle a.S., [4]1920.

[Pausanias,] *Pausania's Beschreibung von Griechenland*, trad. de Heinrich Chr. Schubart (Langenscheidtsche Bibliothek sämtlicher griechischen und römischen Klassiker, vols. 37 y 30), Berlin/Stuttgart, [4]1855-1907.
[Petronio (Titus Arbiter),] *P'ii satyrae et liber Priapeorum* [*Satyricon*], ed. de F. Buecheler, Berlin, 1882.
Pfister, Oskar, *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Ein Psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus.* (Schriften zur angewandten Seelenkunde VIII), Leipzig/Wien, 1910.
Pistis Sophia. A Gnostic Miscellany, trad. y ed. de G. R. S. Mead, London, 1921. [*La gnosis eterna* II. *Pistis Sophia / Fe Sabiduría*, ed. y trad. de Francisco García Bazán, Trotta, Madrid, 2007].
[Platón,] *P's Gastmahl*, trad. de R. Kassner, Jena, [2]1906. [*Banquete* (*Diálogos* III), trad. de Marcos Martínez Hernández, Gredos, Madrid, 1986].
—, *Timaios / Kritias / Gesetze*, trad. de Otto Kiefer, Jena, 1909. [*Timeo*, trad. de Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 1992].
Platonis liber quartorum. Cf. *Theatrum chemicum*.
Plinio (Secundus C.), *Naturalis historiae libri XXXVII*, ed. de C. Mayhoff, 6 vols., Leipzig, 1875/1906. *Die Naturgeschichte des P' S' C'*, ed. de G. C. Wittstein, 6 vols., Leipzig, 1881/1882.
[Plutarco,] *P' über Isis und Osiris. Nach neuverglichenen Handschriften mit Übersetzungen und Erläuterungen*, ed. de Gustav Parthey, Berlin, 1850.
Poe, Edgar Allan, *The Raven and Other Poems*, New York, 1845.
Pöhlmann, Robert von, *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*, 2 vols., München, 1893/1901.
Preller, Ludwig, *Griechische Mythologie*, 2 vols., Leipzig, 1854.
Prellwitz, Walter, *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*, Göttingen, [2]1905.
Preuss, K. Th., «Der Ursprung der Religion und Kunst»: *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde* (Braunschweig) LXXXVI (1904), pp. 321-327; 355-363; 375-379; LXXXVII (1905), pp. 333-337; 347-350; 380-384; 394-400; 413-419.
Rank, Otto, «Ein Traum, der sich selbst deutet», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Leipzig/Wien), II/2 (1910), pp. 465-540.
—, *Der Künstler; Ansätze zu einer Sexualpsychologie* (Imago-Bücher I), Leipzig/Wien/Zürich, 1925.
—, *Die Lohengrinsage. Ein Beitrag zu ihrer Motivgestaltung und Deutung* (Schriften zur angewandten Seelenkunde V), Leipzig/Wien, 1911.
—, *Der Mythus von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung* (Schriften zur angewandten Seelenkunde V), Leipzig/Wien, 1909.
Reden, Die, des Gotamo Buddho's aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipāto des Pāli-Kanons, trad. de Karl Eugen Neumann, Leipzig, 1905.
Reitzenstein, Richard, *Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig/Berlin, 1910.
Renan, Ernest, *Dialogues et fragments philosophiques*. Citado: *Les Sciences de la nature et les sciences historiques. Lettres à M. Marcellin Berthelot* (agosto de 1863), pp. 153-191, Paris, 1876.

Riklin, Franz (Sr.). Cf. *Diagnostischen Assoziationsstudien.*
Rigveda (*Rgveda*, *Rig-Veda*), cf. Deussen.
Robertson, John, *Christ and Krishna*, London, 1889.
—, *Die Evangelien-Mythen*, Jena, ^{2}1910.
Rohde, Erwin, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 t. (en un vol.), Tübingen, ^{4}1907.
—, «Σκιρα. ἐπι Σκιρῳ ἱεροποιια»: *Hermes* (Berlin), XXI (1886), p. 124.
Roscher, Wilhelm Heinrich. Cf. *Lexikon, Ausführliches.*
Rostand, Edmond, *Cyrano de Bergerac. Comédie héroique en cinq actes*, Paris, 1899. *Cyrano von Bergerac. Romantische Komödie in fünf Aufzügen*, trad. de Ludwig Fulda, Stuttgart, ^{7}1899. [*Cyrano de Bergerac*, trad. de Luis Vía, José Oriol Martí y Emilio Tintorer, Aguilar, Madrid, 1976].
Saint-Exupéry, Antoine de, *Le petit Prince*, Paris, 1846; trad. alemana: *Der kleine Prinz. Mit Zeichnungen des Verfassers*, Zürich, 1950.
[Salustio (Sallustius C. Crispus),] *Werke*, trad. y com. de Carl Cless, 2 vols., Stuttgart, ^{2}1865/1868.
Schärf, Riwkah, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, en C. G. Jung, *Simbolismo del espíritu*, *v.a.*
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Philosophie der Mythologie. Sämtliche Werke II/1 und* 2, Stuttgart/Augsburg, 1856/1857.
Scheffel, Joseph Victor von, «Ein Harung liebt' eine Auster...», en *Liederbuch für den Neu-Zofingerverein* [Anexo, p. 113], Zürich, 1861.
Schiller, Friedrich, *Die Piccolomini.* Segunda Parte de *Wallenstein, ein dramatisches Gedicht. Sämtliche Werke* VI, Stuttgart/Tübingen, 1823.
Schmid, Hans, *Zur Psychologie der Brandstifter*. En *Psychologische Abhandlungen* I, Zürich, 1914.
Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke in sechs Bänden*, ed. de Eduard Grisebach, I y II, Reclam, Leipzig, 1891. [*El mundo como voluntad y representación*, trad., introd. y notas de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, vol. I, ^{2}2009; vol. II, ^{3}2009].
Schott, Albert, *Das Gilgamesch-Epos*, Leipzig [, 1934].
Schreber, Daniel Paul, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken nebst Nachträgen*, etc., Leipzig, 1909.
Schultz, Wolfgang, *Dokumente der Gnosis*, Jena, 1910.
Schultze, Fritz, *Psychologie der Naturvölker*, Leipzig, 1900.
Schultze, Victor, *Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstätten. Ihre Geschichte und ihre Monumente*, Leipzig, 1882.
Schwartz, W., *Indogermanischer Volksglaube. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der Urzeit*, Berlin, 1885.
Schweitzer, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, ^{5}1933.
Scott, Walter [ed.,]. Cf. *Hermetica.*
Seler, Eduard [ed.,]. Cf. Bernardino de Sahagún.
[Séneca,] *L. Anneae S'ae opera quae supersunt*, ed. de F. Haase, 3 vols., Leipzig, 1871-1873.
Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei [*Tractatus aureus*], en *Ars chemica* [pp. 5-31], Straßburg, 1566.
Shakespeare, William, *The Complete Works*, London, 1947.

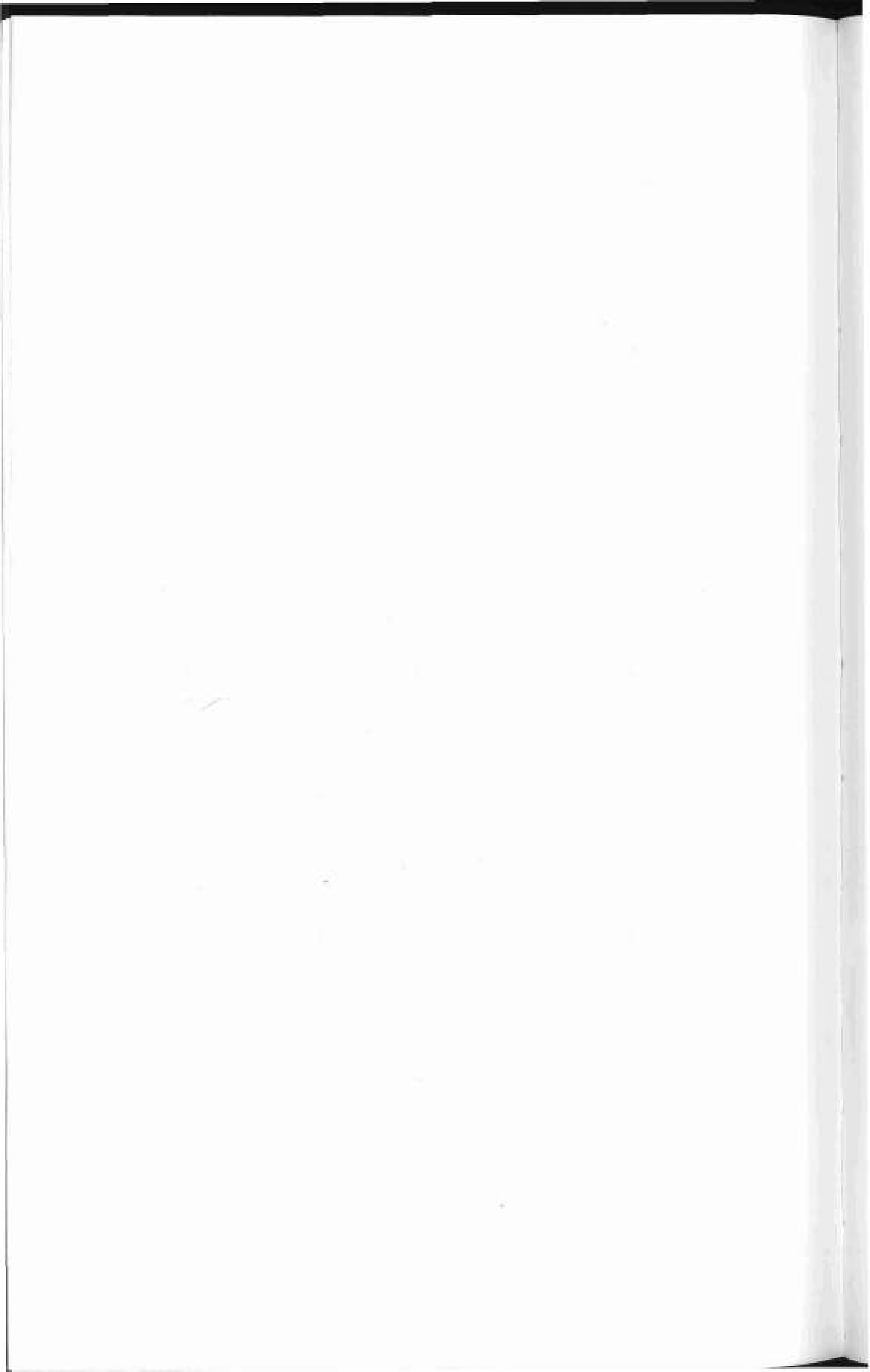
—, [*Julio César. Pequeños poemas*, trad. de Luis Astrana Marín, Espasa, Madrid, 1983].
Sharpe, Samuel, *Egyptian Mythology and Egyptian Christianity with their influence on the opinions of modern Christendom*, London, [2]1896.
Siecke, Ernst, «Der Gott Rudra im Rig-Veda»: *Archiv für Religionswissenschaft* (Freiburg i.Br.), I (1898), pp. 113-151; 209-259.
Silberer, Herbert, «Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinationserscheinungen hervorzurufen und zu beobachten», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Leipzig/Wien) I (1909), pp. 513-525.
—, «Phantasie und Mythus. (Vornehmlich vom Gesichtspunkte der "funktionalen Kategorie" aus betrachtet», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Leipzig/Wien), II/2 (1909), pp. 541-622.
Spiegel, Friedrich, *Erânische Altertumskunde*, 3 vols., Leipzig, 1871/1878.
—, *Grammatik der Parsisprache nebst Sprachproben*, Leipzig, 1851.
Spielrein, Sabina, «Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Leipzig/Wien), III (1912), pp. 329-400.
Spitteler, Carl, *Imago*, Jena, 1919.
—, *Prometheus und Epimetheus. Ein Gleichnis*, Jena, 1923.
Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, ed. de Mary Leach, 2 vols., New York, 1949/1950.
Steinthal, H., «Die Sage von Simson»: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (Berlin) II (1862), pp. 129-178.
—, «Die ursprüngliche Form der Sage von Prometheus»: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (Berlin) II (1862), pp. 1-29.
Stekel, Wilhelm, *Die Sprache des Traumes. Für Ärtze und Psychologen*, Wiesbaden, 1911.
—, «Aus Gerhart Hauptmanns Diarium»: *Zentralblatt für Psychoanalyse* (Wiesbaden) II (1912), pp. 365 s.
Stokes, Whitley, *Urkeltischer Sprachschatz* (Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen, ed. de August Fick, II; *v.t.* Fick), Göttingen, 1894.
Stoll, Otto, *Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1908.
Tertuliano (Quintus Septimus Tertullianus), *Apologeticus adversus Gentes pro Christianis*. En Migne, PL I, cols. 257-536.
Theatrum chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus... continens, 6 vols., Ursel/Straßburg, 1602/1661. *Platonis liber quartorum* en vol. V (Straßburg, 1622).
Teócrito, *Theokrits Idyllen*, con comentario alemán, ed. de Ad. Th. Hermann Fritzsche, Leipzig, [2]1869.
Thiele, Georg, *Antike Himmelsbilder. Mit Forschungen zu Hipparchos, Aratos und seinen Fortsetzern und Beiträgen zur Kunstgeschichte des Sternhimmels*, Berlin, 1928.
Thompon, Reginald Campbell [ed.,] *The Epic of Gilgamish*, London, 1928.
Upanishads, The, Part II, ed. y trad. de Max Müller (The Sacred Books of the East XV), Oxford, 1900. [*La ciencia del brahman. Once Upa-*

nisads antiguas, trad., introd. y notas de Ana Agud y Francisco Rubio, Trotta, Madrid, 2000].
Usener, Hermann, *Das Weihnachtsfest* (*Religionsgeschichtliche Untersuchungen*), Bonn, ²1911.
Virgilio, *Hirtengedichte/Vom Landbau*, trad. de Rudolf Alexander Schröder, Leipzig, 1939.
Verlaine, Paul, *Œuvres complètes*, 5 vols., Paris, 1923/1926. [«Poèmes Saturniens» en vol. I (1925)].
Vollers, Karl, «Chidher»: *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig), XII (1909), pp. 234-284.
Wagner, Richard, *Gesammelte Schriften*, ed. de Julius Kapp, 14 vols., Leipzig [s. f.]. [*Sigfrido* y *Walkiria* en vol. IV].
Waitz, Theodor, *Anthropologie der Naturvölker*, 6 partes, Leipzig, 1859-1872.
Walde, Alois, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* (Indogermanische Bibliothek 2, serie I), Heidelberg, ²1910.
Wegener, Thomas a Villanova, *Das wunderbare innere und äußere Leben der Dienerin Gottes Anna Katherina Emmerich aus dem Augustinerorden*, Dülmen i.W., 1891.
Wiedemann, Alfred, «Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter»: *Der Alte Orient* (Leipzig), II/2 (1900), pp. 33-68.
Wilhelm, Richard, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch. Mit einem europäischen Kommentar von C. G. Jung*, Dorn, München, 1929; nueva ed., Rascher, Zürich, 1938. Nuevas ediciones: 1939, 1944, 1948 y 1957. [Contribuciones de Jung, en OC 13].
—, Cf. *I Ching*.
Wirth, Albrecht [ed.], *Aus orientalischen Chroniken*, Frankfurt a.M., 1894.
Wolfius, Christianus (Christian barón von Wolff), *Psychologia empirica methodo scientifica pertractata*, etc., Frankfurt/Leipzig, 1732.
Wörterbuch, Lateinisches etymologisches. V. Walde.
Wundt, Wilhelm, *Grundriß der Psychologie*, Leipzig, ⁵1902.
—, «Über naiven und kritischen Realismus. Dritter Artikel: II. Der Empiriokriticismus (Schluß)», en *Philosophische Studien*, ed. de W' W', XIII, Leipzig, 1898.
Zöckler, Otto, *Das Kreuz Christi. Religionshistorische und kirchlich-archäologische Untersuchung. Zugleich ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte*, Gütersloh, 1875.
Zósimo. Cf. Berthelot.

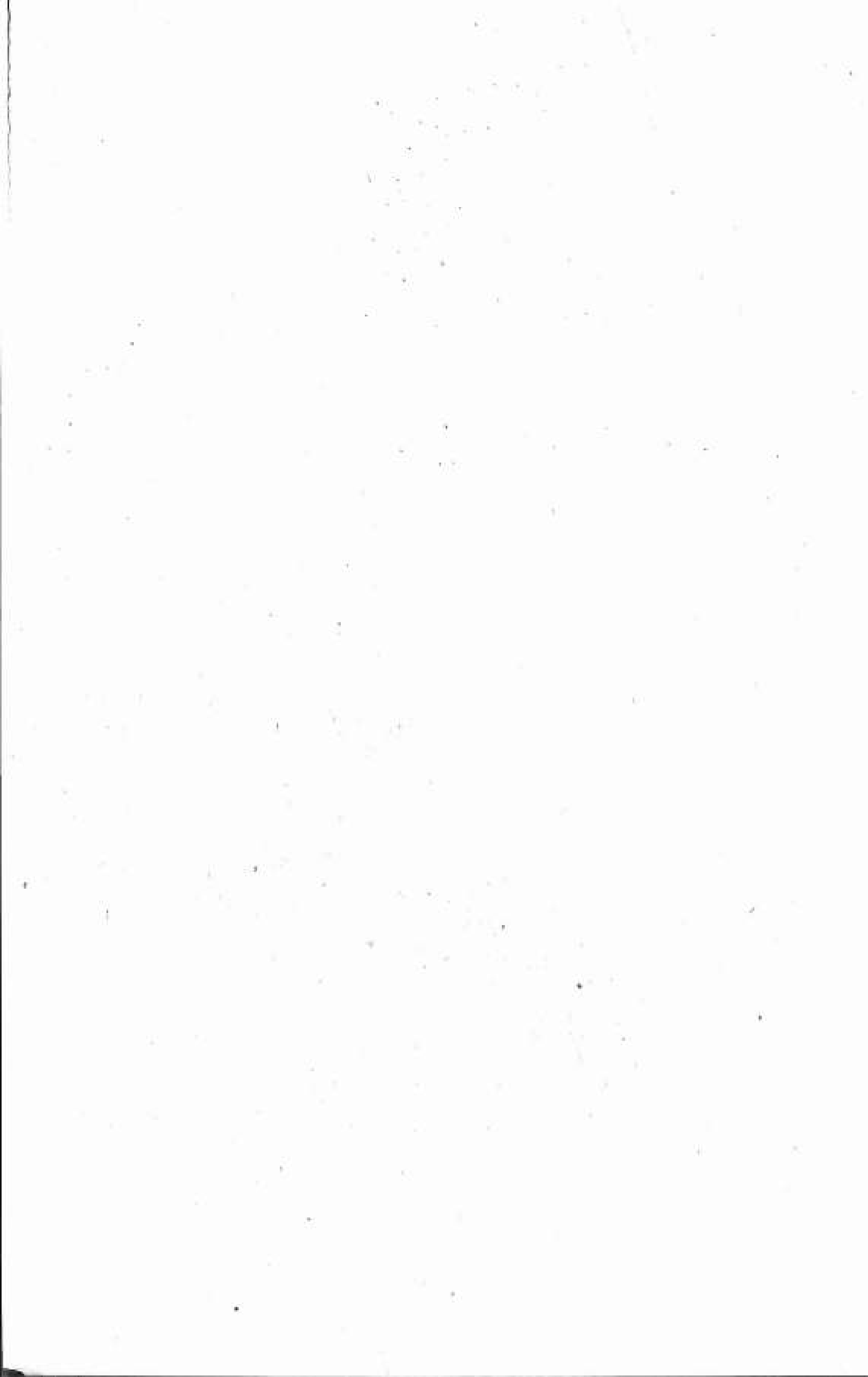


ÍNDICE ONOMÁSTICO*

* La numeración de los índices remite al párrafo correspondiente. En el caso de los párrafos no numerados, el número es el de la página y va precedido por «p.» o «pp.». Los números volados o asteriscos indican que la mención se encuentra en una nota perteneciente a ese párrafo. Los números entre paréntesis indican que se trata de una alusión y no de una mención expresa. Los números en cursiva remiten a las ilustraciones correspondientes. Las remisiones —*v.* (véase), *v.a.* (véase allí), *v.t.* (véase también)— pueden referir a cualquiera de los índices.

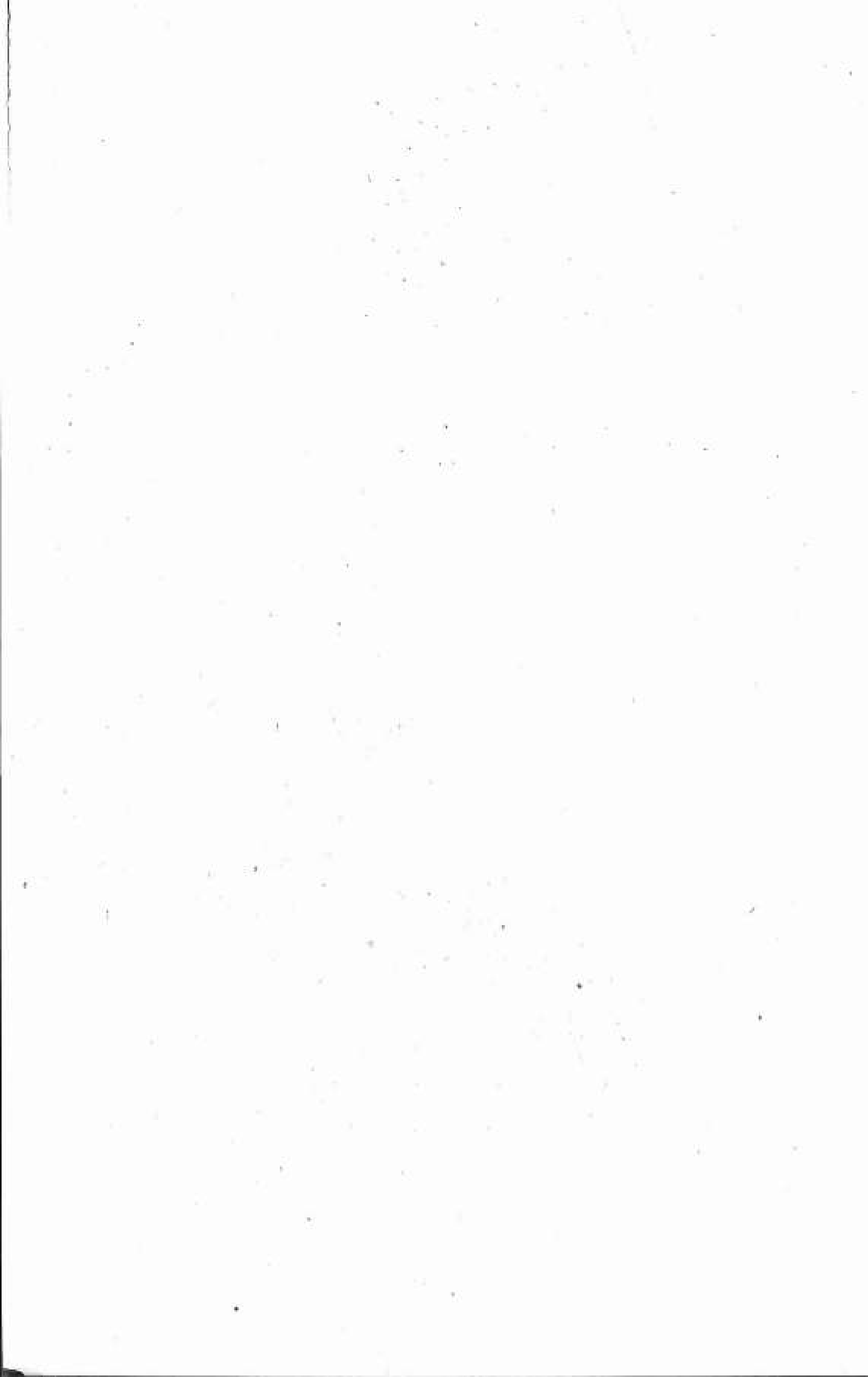


ÍNDICE DE MATERIAS



ÍNDICE DE ILUSTRACIONES*

* La bibliografía de cada obra sólo se indica en su integridad en una sola ocasión. De repetirse, el número correspondiente se consigna entre corchetes.



LA OBRA DE CARL GUSTAV JUNG

A. OBRA COMPLETA*

Volumen 1. ESTUDIOS PSIQUIÁTRICOS

1. Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos (1902)
2. Sobre la paralexia histérica (1904)
3. Criptomnesia (1905)
4. Sobre la distimia maniaca (1903)
5. Un caso de estupor histérico en una mujer en prisión preventiva (1902)
6. Sobre simulación de trastorno mental (1903)
7. Peritaje médico sobre un caso de simulación de trastorno mental (1904)
8. Peritaje arbitral sobre dos peritajes psiquiátricos contradictorios (1906)
9. Acerca del diagnóstico psicológico forense (1905)

Volumen 2. INVESTIGACIONES EXPERIMENTALES

ESTUDIOS ACERCA DE LA ASOCIACIÓN DE PALABRAS

1. Investigaciones experimentales sobre las asociaciones de sujetos sanos (C. G. Jung y F. Riklin, 1904/1906)
2. Análisis de las asociaciones de un epiléptico (1905/1906)
3. Sobre el tiempo de reacción en el experimento de asociación (1905/1906)
4. Observaciones experimentales sobre la facultad de recordar (1905)
5. Psicoanálisis y experimento de asociación (1905/1906)
6. El diagnóstico psicológico forense (1906/1941)
7. Asociación, sueño y síntoma histérico (1906/1909)
8. El significado psicopatológico del experimento de asociación (1906)
9. Sobre los trastornos de reproducción en el experimento de asociación (1907/1909)
10. El método de asociación (1910)
11. La constelación familiar (1910)

* Los paréntesis indican las fechas de publicación de originales y revisiones. Los corchetes señalan la fecha de elaboración del texto.

INVESTIGACIONES PSICOFÍSICAS

12. Sobre los fenómenos psicofísicos concomitantes en el experimento de asociación (1907)
13. Investigaciones psicofísicas con el galvanómetro y el pneumógrafo en sujetos normales y enfermos mentales (C. G. Jung y F. Peterson, 1907)
14. Nuevas investigaciones sobre el fenómeno galvánico y la respiración en sujetos normales y enfermos mentales (C. G. Jung y C. Ricksher, 1907)
15. Datos estadísticos del alistamiento de reclutas (1906)
16. Nuevos aspectos de la psicología criminal (1906/1908)
17. Los métodos de investigación psicológica usuales en la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Zúrich (1910)
18. Breve panorama de la teoría de los complejos ([1911] 1913)
19. Acerca del diagnóstico psicológico forense: el experimento forense en el proceso judicial ante jurado en el caso Näf (1937)

Volumen 3. PSICOGÉNESIS DE LAS ENFERMEDADES MENTALES

1. Sobre la psicología de la *dementia praecox*: un ensayo (1907)
2. El contenido de las psicosis (1908/1914)
3. Sobre la comprensión psicológica de procesos patológicos (1914)
4. Crítica del libro de E. Bleuler *Zur Theorie des schizophrenen Negativismus* (1911)
5. Sobre el significado de lo inconsciente en psicopatología (1914)
6. Sobre el problema de la psicogénesis en las enfermedades mentales (1919)
7. Enfermedad mental y alma («¿Enfermos mentales curables?») (1928)
8. Sobre la psicogénesis de la esquizofrenia (1939)
9. Consideraciones recientes acerca de la esquizofrenia (1956/1959)
10. La esquizofrenia (1958)

Volumen 4. FREUD Y EL PSICOANÁLISIS

1. La doctrina de Freud acerca de la histeria: réplica a la crítica de Aschaffenburg (1906)
2. La teoría freudiana de la histeria (1908)
3. El análisis de los sueños (1909)
4. Una contribución a la psicología del rumor (1910/1911)
5. Una contribución al conocimiento de los sueños con números (1910/1911)
6. Reseña crítica del libro de Morton Prince *The Mechanism and Interpretation of Dreams* (1911)

7. Acerca de la crítica al psicoanálisis (1910)
8. Acerca del psicoanálisis (1912)
9. Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica (1913/1955)
10. Aspectos generales del psicoanálisis (1913)
11. Sobre psicoanálisis (1916)
12. Cuestiones psicoterapéuticas actuales (Correspondencia Jung/Loÿ) (1914)
13. Prólogos a los *Collected Papers on Analytical Psychology* (1916/1917/1920)
14. El significado del padre para el destino del individuo (1909/1949)
15. Introducción al libro de W. Kranefeldt *Die Psychoanalyse* (1930)
16. La contraposición entre Freud y Jung (1929)

Volumen 5. SÍMBOLOS DE TRANSFORMACIÓN (1952)

[Reelaboración del libro *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912)]

Volumen 6. TIPOS PSICOLÓGICOS

1. Tipos psicológicos (1921/1960)
2. Sobre la cuestión de los tipos psicológicos (1913)
3. Tipos psicológicos (1925)
4. Tipología psicológica (1928)
5. Tipología psicológica (1936)

Volumen 7. DOS ESCRITOS SOBRE PSICOLOGÍA ANALÍTICA

1. Sobre la psicología de lo inconsciente (1917/1926/1943)
2. Las relaciones entre el yo y lo inconsciente (1928)
3. Nuevos rumbos de la psicología (1912)
4. La estructura de lo inconsciente (1916)

Volumen 8. LA DINÁMICA DE LO INCONSCIENTE

1. Sobre la energética del alma (1928)
2. La función transcendente ([1916] 1957)
3. Consideraciones generales sobre la teoría de los complejos (1934)
4. El significado de la constitución y la herencia para la psicología (1929)
5. Determinantes psicológicos del comportamiento humano (1936/1942)
6. Instinto e inconsciente (1919/1928)

7. La estructura del alma (1927/1931)
8. Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico (1947/1954)
9. Puntos de vista generales acerca de la psicología del sueño (1916/1948)
10. De la esencia de los sueños (1945/1948)
11. Los fundamentos psicológicos de la creencia en los espíritus (1920/1948)
12. Espíritu y vida (1926)
13. El problema fundamental de la psicología actual (1931)
14. Psicología Analítica y cosmovisión (1928/1931)
15. Realidad y suprarrealidad (1933)
16. El punto de inflexión de la vida (1930-31)
17. Alma y muerte (1934)
18. Sincronicidad como principio de conexiones acausales (1952)
19. Sobre sincronicidad (1952)

Volumen 9/1. LOS ARQUETIPOS Y LO INCONSCIENTE COLECTIVO

1. Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo (1934/1954)
2. Sobre el concepto de inconsciente colectivo (1936)
3. Sobre el arquetipo con especial consideración del concepto de *anima* (1936/1954)
4. Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre (1939/1954)
5. Sobre el renacer (1940/1950)
6. Acerca de la psicología del arquetipo del niño (1940)
7. Acerca del aspecto psicológico de la figura de la Core (1941/1951)
8. Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares (1946/1948)
9. Acerca de la psicología de la figura del pícaro (1954)
10. Consciencia, inconsciente e individuación (1939)
11. Acerca de la empiria del proceso de individuación (1934/1950)
12. Sobre el simbolismo del mándala (1938/1950)
13. Mándalas (1955)

Volumen 9/2. AION (1951)

Volumen 10. CIVILIZACIÓN EN TRANSICIÓN

1. Sobre lo inconsciente (1918)
2. Alma y tierra (1927/1931)
3. El hombre arcaico (1931)
4. El problema anímico del hombre moderno (1928/1931)
5. Sobre el problema amoroso del estudiante universitario (1928)

6. La mujer en Europa (1927)
7. El significado de la psicología para el presente (1933/1934)
8. Acerca de la situación actual de la psicoterapia (1934)
9. Prólogo al libro *Reflexiones sobre la historia actual* (1946)
10. Wotan (1936/1946)
11. Después de la catástrofe (1945/1946)
12. El problema de la sombra (1946/1947)
13. Epílogo a *Reflexiones sobre la historia actual* (1946)
14. Presente y futuro (1957)
15. Un mito moderno. De cosas que se ven en el cielo (1958)
16. La conciencia moral (1958)
17. El bien y el mal en la Psicología Analítica (1959)
18. Prólogo al libro de Toni Wolff *Studien zu C. G. Jungs Psychologie* (1959)
19. El significado de la línea suiza en el espectro de Europa (1928)
20. El amanecer de un mundo nuevo. Reseña del libro de H. Keyserling: *Amerika. Der Aufgang einer neuen Welt* (1930)
21. Reseña de H. Keyserling *La révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit* (1934)
22. Complicaciones de la psicología norteamericana (1930)
23. El mundo ensoñador de la India (1939)
24. Lo que la India puede enseñarnos (1939)
25. Apéndice: Nueve comunicaciones breves (1933-1938)

Volumen 11. ACERCA DE LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN OCCIDENTAL Y DE LA RELIGIÓN ORIENTAL

RELIGIÓN OCCIDENTAL

1. Psicología y religión (Terry Lectures) (1938/1940)
2. Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad (1942/1948)
3. El símbolo de la transformación en la misa (1942/1954)
4. Prólogo al libro de V. White *God and the Unconscious* (1952)
5. Prólogo al libro de Z. Werblowsky *Lucifer and Prometheus* (1952)
6. Hermano Klaus (1933)
7. Sobre la relación de la psicoterapia con la cura de almas (1932/1948)
8. Psicoanálisis y dirección espiritual (1928)
9. Respuesta a Job (1952)

RELIGIÓN ORIENTAL

10. Comentario psicológico al *Libro Tibetano de la Gran Liberación* (1939/1955)
11. Comentario psicológico al *Libro Tibetano de los Muertos* (1935/1960)

12. El yoga y Occidente (1936)
13. Prologo al libro de D.T. Suzuki *La Gran Liberación. Introducción al budismo zen* (1939/1958)
14. Acerca de la psicología de la meditación oriental (1943/1948)
15. Sobre el santón hindú. Introducción al libro de H. Zimmer *Der Weg zum Selbst* (1944)
16. Prólogo al *I Ching* (1950)

Volumen 12. PSICOLOGÍA Y ALQUIMIA (1944)

Volumen 13. ESTUDIOS SOBRE REPRESENTACIONES ALQUÍMICAS

1. Comentario al libro *El secreto de la Flor de Oro* (1929)
2. El espíritu Mercurio (1943/1948)
3. Las visiones de Zósimo (1938/1954)
4. Paracelso como fenómeno espiritual (1942)
5. El árbol filosófico (1945/1954)

Volumen 14/1. MYSTERIUM CONIUNCTIONIS I (1955)

Volumen 14/2. MYSTERIUM CONIUNCTIONIS II (1956)

Volumen 15. SOBRE EL FENÓMENO DEL ESPÍRITU EN EL ARTE Y EN LA CIENCIA

1. Paracelso (1929)
2. Paracelso como médico (1941/1942)
3. Sigmund Freud como fenómeno histórico-cultural (1932)
4. Sigmund Freud. Necrología (1939)
5. En memoria de Richard Wilhelm (1930)
6. Sobre la relación de la Psicología Analítica con la obra de arte poética (1922)
7. Psicología y poesía (1930/1950)
8. *Ulises*: un monólogo (1932)
9. Picasso (1932)

Volumen 16. LA PRÁCTICA DE LA PSICOTERAPIA

PROBLEMAS GENERALES DE LA PSICOTERAPIA

1. Consideraciones de principio acerca de la psicoterapia práctica (1935)
2. ¿Qué es psicoterapia? (1935)
3. Algunos aspectos de la psicoterapia moderna (1930)
4. Metas de la psicoterapia (1931)
5. Los problemas de la psicoterapia moderna (1929)
6. Psicoterapia y cosmovisión (1943/1946)
7. Medicina y psicoterapia (1945)
8. La psicoterapia en la actualidad (1945/1946)
9. Cuestiones fundamentales de psicoterapia (1951)

PROBLEMAS ESPECIALES DE LA PSICOTERAPIA

10. El valor terapéutico de la abreacción (1921/1928)
11. La aplicabilidad práctica del análisis de los sueños (1934)
12. La psicología de la transferencia (1946)

Volumen 17. EL DESARROLLO DE LA PERSONALIDAD

1. Sobre conflictos del alma infantil (1910/1946)
2. Introducción al libro de F. G. Wickes: *Analyse der Kinderseele* (1927/1931)
3. Sobre el desarrollo y la educación del niño (1928)
4. Psicología Analítica y educación (1926/1946)
5. El niño superdotado (1943)
6. El significado de lo inconsciente para la educación individual (1928)
7. Del devenir de la personalidad (1934)
8. El matrimonio como relación psicológica (1925)

Volumen 18/1. LA VIDA SIMBÓLICA

1. Sobre los fundamentos de la Psicología Analítica (1935)
2. Símbolos e interpretación de sueños (1961)
3. La vida simbólica (1939)
   Complementos a los volúmenes 1, 3 y 4 de la *Obra Completa*

Volumen 18/2. LA VIDA SIMBÓLICA

Complementos a los volúmenes 5, 7-17 de la *Obra Completa*

Volumen 19. BIBLIOGRAFÍA

Los escritos publicados de C. G. Jung
Obras originales y traducciones
La *Obra Completa* de C. G. Jung
Seminarios de C. G. Jung

Volumen 20. ÍNDICES GENERALES DE LA OBRA COMPLETA

B. SEMINARIOS

Conferencias en el Club Zofingia ([1896-1899] 1983)
Análisis de sueños ([1928-1930] 1984)
Sueños infantiles ([1936-1941] 1987)
Sobre el Zaratustra de Nietzsche ([1934-39] 1988)
Psicología Analítica ([1925] 1989)
La psicología del yoga kundalini ([1932] 1996)
Visiones ([1930-1934] 1998)

C. AUTOBIOGRAFÍA

Recuerdos, sueños, pensamientos (con A. Jaffé) (1961)

D. EPISTOLARIO

Cartas I [1906-1945] (1972)
Cartas II [1946-1955] (1972)
Cartas III [1956-1961] (1973)
Correspondencia Freud/Jung (1974)

E. ENTREVISTAS

Conversaciones con Carl Jung y reacciones de A. Adler, de I. Evans (*The Houston films*) (1946)
Encuentros con Jung (1977)